N° 3 1940 Mars

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

†

S. Exc. Monseigneur Ladeuze, évêque de Tibériade

Recteur Magnifique de l'Université de Louvain.

(3 juillet 1870 — 10 février 1940)

La consternation profonde qui saisit la Belgique en ce matin du samedi 10 février, à la nouvelle de la mort subite de Monseigneur Ladeuze, a marqué une fois de plus la place éminente qu'il occupait dans la vie religieuse, intellectuelle et nationale de la Belgique. Le Recteur de Louvain est tombé en pleine activité, après une vie montante, une et ferme, d'une fécondité qui ne cessa de croître.

17 décembre 1892. Paulin Ladeuze est ordonné prêtre à 22 ans. De la première messe du 18 décembre 1892 à la dernière du vendredi 9 février 1940, de la dévotion mariale du séminariste au dernier sermon sur la Vierge du jeudi 8 février 1940 et au dernier chapelet du vendredi 9, un peu avant minuit, avant de se coucher pour ne plus se réveiller, la fidélité sera constante, simple, rectiligne...

19 octobre 1898. L'étudiant de Louvain, docteur en théologie après une importante thèse sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e^ siècle et la première moitié du V^e^ siècle, entre à la Faculté de théologie comme professeur, d'abord de patrologie, ensuite d'exégèse du Nouveau Testament. En même temps il a mission, comme président du Collège du Saint-Esprit, de diriger les jeunes prêtres qui étudient à l'Université. Très vite l'abbé Ladeuze prend rang parmi ceux qui regardent en

face les problèmes nouveaux. En 1900, il fonde avec l'abbé Cauchie la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* et les deux directeurs donnent d'emblée au nouveau périodique la forme qu'il gardera toujours et qui a assuré sa valeur et sa réputation. Les articles que l'abbé Ladeuze donne à cette Revue et à la *Revue Biblique* de 1900 à 1908 révèlent le sens critique de leur auteur et son souci des solutions claires et franchement accusées. Le professeur s'impose par l'étendue de l'information, la pénétration historique, la clarté et la vie de l'exposé, la fermeté des conclusions. Il est conscient de ce que peuvent avoir d'angoissant pour des intelligences jeunes les problèmes exégétiques : il insiste auprès de ses élèves pour que dès le début de leurs études ils établissent leurs convictions chrétiennes sur une solide et large apologétique, qui leur donne la sérénité du regard nécessaire à la recherche scientifique.

24 juillet 1909. Avec perspicacité les évêques de Belgique devinent dans le chanoine Ladeuze l'homme capable d'assurer de plus en plus à l'Université, au cours des années qui seront de fait les plus difficiles de son histoire, une force interne, une valeur scientifique, et un prestige intellectuel de premier ordre. Il fut recteur un peu plus de trente ans, l'emportant de quelques jours sur le premier Recteur d'après le rétablissement, Mgr De Ram (1834-1865). L'Université qui comptait, en 1909, 2300 étudiants dépasse aujourd'hui 4.500. Il avait les qualités du chef, aux vues larges et à l'esprit ouvert, doué d'une incroyable puissance de travail, connaissant à fond et suivant dans le détail l'organisme confié à ses soins, comprenant les hommes qui collaboraient avec lui et estimé d'eux comme il les estimait lui-même le premier, conciliant et affable en même temps que ferme et constant dans la poursuite de ses desseins. Il garda toujours une vue très haute de l'idéal scientifique d'une université et un souci très vif de la formation intellectuelle, morale et religieuse des étudiants. A cause de ces qualités, le discours rectoral du début de l'année scolaire était un événement dans la vie catholique en Belgique. A une époque de consignes impératives et de slogans incontrôlés, on aime à relire ses appels à la réflexion, au sens de la responsabilité personnelle, à la dignité chrétienne de l'étudiant.

25 août 1914. A 8 heures du soir commence le tragique incendie de la ville de Louvain, froidement ordonné par l'autorité militaire allemande, qui depuis six jours occupe la cité universitaire. A 11 h. ½, en vertu des ordres reçus, le feu est mis par les soldats au bâtiment de la bibliothèque de l'Université : bientôt trois cent mille volumes, un millier d'incunables, des centaines de manuscrits sont détruits par les flammes. Le 27 à 9 heures la ville est évacuée de force ; vers midi, à Tervueren, entre Louvain et Bruxelles, les troupes allemandes arrêtent et emprisonnent environ quatre cents prêtres et religieux chassés de Louvain. Le Recteur de l'Université est parmi eux. La plupart sont chargés sur des camions qui devront précéder l'armée allemande en marche dans diverses directions. L'intervention des ministres d'Espagne et des États-Unis fait rendre la liberté aux captifs. Durant quatre années, Louvain reste une ville en ruines et l'Université est morte : que sera l'avenir ?

21 janvier 1919. La première année académique s'ouvre à Louvain après la victoire. Pendant vingt ans Monseigneur Ladeuze sera un infatigable bâtisseur : l'Université renaît de ses cendres plus brillante, plus large, plus moderne : Halles universitaires reconstruites, Bibliothèque réédifiée par la générosité américaine, Instituts, Collèges, Laboratoires surgissant partout à travers la ville, spacieux, élégants, pourvus des derniers progrès techniques. Les cadres aussi s'élargissent ; il n'est guère d'année où le Recteur n'annonce la création de quelque cours ou de quelque école, annexant à l'Université une branche nouvelle, un aspect nouveau des sciences humaines. S'adaptant de plus près à sa grande fonction de culture nationale, l'Université est progressivement dédoublée en cours flamands et en cours français. En même temps, elle s'ouvre aux étudiantes qui viennent nombreuses, religieuses et laïques. Le Recteur noue des relations de plus en plus étroites entre Louvain et les autres Universités, les autres institutions scientifiques de Belgique et de l'étranger. Il veut aussi que son Université exerce sa fonction de haut enseignement même au bénéfice des Noirs du Congo ; la Fondation médicale et les Centres agronomiques au Congo (Fomulac, Cadulac) en sont la preuve. La pensée catholique n'apparut jamais à Monsei-

gneur Ladeuze comme une richesse inerte, à préserver des dangers du dehors par l'isolement et les barrières ; elle fut toujours pour lui un levain qui doit pénétrer le monde, une lumière qui doit éclairer l'univers tout entier.

2 février 1929. La plénitude du sacerdoce est conférée à celui qui avait bien mérité de l'Eglise. Consacré évêque de Tibériade, Mgr Ladeuze n'en sera que plus simple encore, plus cordial, plus affable envers tous. Son prestige est grand dans le pays, chez les incroyants aussi bien que parmi les catholiques. La sympathie qu'il éveille n'est pas moindre. L'homme des grands projets et des vastes réalisations fut un homme de cœur, bon aux petits, toujours prêt à rendre service, à aider, à secourir.

14 février 1940. Le dernier adieu de l'Université, de la ville et de la Nation au Recteur défunt ! Et peut-être, est-ce la leçon la plus haute, la plus actuelle, de cette vie d'homme que dégagea le Vice-Recteur, Mgr Van Wayenbergh, lorsqu'il dit de lui, dans son oraison funèbre : « Il nous a appris, avec le geste créateur de l'enthousiasme, la pratique de la confiance en Dieu ».

La Nouvelle Revue Théologique.

CRÉATEUR DES CHOSES VISIBLES.

Il existe sur la terre des « sans-Dieu ». La langue russe a même un mot spécial pour les désigner, tout comme la langue grecque qui nous a fourni les « athées ». Mais il paraît impossible de découvrir des « sans-monde » et les *acosmistae,* dont nos manuels de philosophie veulent prouver les erreurs, ne sont que des idéalistes spéculatifs, qui, dans la pratique, se conduisent comme les gens du commun.

Il existe des groupes compacts d'hommes, qui refusent de croire à l'invisible, en désignant par ce mot tout ce qui se situe en dehors de l'expérience humaine ; mais il semble difficile de rencontrer des êtres raisonnables refusant de croire au visible, puisqu'aussi bien le visible impose son existence par choc immédiat.

Aussi, depuis quatre siècles au moins, la question religieuse, comme on dit, se concentre presque exclusivement sur les réalités invisibles. La théologie, nous dit le Père Pesch, ne s'occupe que de Dieu, d'un invisible donc, et il ajoute même, pour corser la formule, que la théologie s'occupe de Dieu, comme la zoologie s'occupe des animaux (1). En face du binome fondamental : Dieu — monde, nous sommes portés à croire que le premier terme seul soit intéressant pour le théologien et que toute la difficulté soit de prouver qu'une réalité essentielle est exprimée par ce mot ; tandis que le second — le monde — ne pose que des problèmes d'ordre scientifique, pratique, philosophique et donc profane.

Et cependant, si pour beaucoup de nos contemporains la réalité immédiate du monde paraît masquer la réalité plus lointaine de Dieu, si le visible offusque l'invisible, il n'en a pas toujours été ainsi. Ce fut même tout juste le contraire. La difficulté a été de donner un sens divin ou même un sens quelconque à la matière. Et cette difficulté existe encore, mal diagnostiquée, mal repérée, à l'origine de beaucoup d'irréligions.

---

(1) *Praelectiones dogmaticae,* t. I, p. 1, n. 2. Il est vrai qu'il corrige aussitôt cet énoncé en citant saint Thomas (1. q. 1. a. 7) qui ajoute comme objet de la théologie *« ea quae habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem »,* ce qui est une addition d'importance.

Ce n'est qu'à une époque relativement récente que l'homme s'est passionné pour les « nourritures terrestres » et qu'il s'est enivré du visible. L'homme, en fait, a mis un temps infini, des dizaines, des centaines de siècles peut-être, à découvrir non pas qu'il avait une âme mais qu'il avait un corps. Il a cru au ciel invisible, à l'enfer tout aussi lointain, bien avant de découvrir la terre ; et la matière, précisément parce qu'elle est sa découverte la plus récente, exerce encore sur lui, aujourd'hui, la fascination des nouveautés.

Il importe de redresser sur ce point la perspective banale et fausse, que dément toute l'histoire de la pensée humaine. L'homme n'est point parti de son corps, de la terre, du monde matériel, pour en faire l'inventaire et se demander ensuite ce qu'il y avait derrière le rideau. Il a suivi la direction opposée. Il a marché à reculons vers lui-même.

La terre ? L'homme était dessus depuis les origines. Il n'y a cependant que quatre cents ans qu'il en a fait le tour et qu'il en connaît la forme. Il n'y a que cinquante ans qu'il a raccordé le centre africain au reste du monde ; il y a six ans qu'il a tenté la reconnaissance de la stratosphère ; et il n'est pas encore descendu au fond des océans. Le Nil, connu depuis les plus vieux Pharaons, n'a eu ses sources identifiées qu'au XIX[e] siècle.

L'homme avait de vastes systèmes de métaphysique, des conceptions très élaborées du monde invisible, des cosmogonies et des mythologies, toutes situées bien au delà de l'expérience, des rituels de magie, des religions savantes et des écoles de philosophie, alors qu'il ignorait la circulation du sang, le mécanisme élémentaire de la digestion et les premières notions de l'hygiène. Il s'est occupé de se défendre contre les revenants, contre les esprits, contre le mauvais œil et les sorts fâcheux, bien avant de se garer du froid ou de lutter efficacement contre les contagions. Il a bâti des temples superbes à des divinités invisibles, d'immenses nécropoles pour abriter ses morts, alors qu'il végétait lui-même dans des huttes de boue séchée ou dans des cabanes de roseaux. La maladie lui est apparue d'abord, non comme un trouble organique dont le principe est d'ordre matériel, mais comme une agression de puissances invisibles, irritées, jalouses ou méchantes, et sa thérapeutique, pendant des siècles, s'est à peine distinguée de la magie.

Nous oublions peut-être trop facilement que l'homme a accepté avec une facilité surprenante de vivre, au cours de millénaires, dans un parfait inconfort et dans un manque absolu d'hygiène, parce que tout son intérêt était ailleurs : dans ses relations avec l'invisible. Aujourd'hui encore, qu'est-ce qui préoccupe le primitif des tribus mourantes du centre australien ? Ces gens manquent de tout : de nourriture comme de vêtement ; mais dès qu'il a quarante ans, ou même plus tôt, l'homme de la tribu s'abstrait de plus en plus de la vie de famille ou du clan. Il s'enfonce dans les « mystères ». Il passe de plus en plus de temps dans des rituels compliqués, des tatouages méticuleux, des observances, des silences, des cérémonies que nous appelons magiques, faute d'un autre mot, mais qui, dans son idée, lui assurent une communication croissante avec l'invisible. Et pendant les dernières années de sa vie, tout son esprit, tout son intérêt semblent avoir déjà quitté le monde. Le Chinois, qu'il est de mode d'appeler un parfait matérialiste, place cependant une chose au-dessus de toutes les préoccupations d'argent ou de confort : son cercueil. Et même dans *Chinatown* à New-York, personne ne meurt sans que, dix ans plus tard, ses restes desséchés, enfermés dans un petite boîte de zinc, ne soient embarqués vers la Chine pour y être enterrés. Les plus pauvres ont toujours, sur leurs privations, accumulé assez d'économies pour couvrir les frais de cette suprême aventure (2).

Tout l'idéal bouddhiste, qui a jeté par milliers les jeunes hommes dans les monastères, est lui aussi centré sur une réalité tellement immatérielle, qu'on l'appelle parfois un néant. La contemplation de l'absolu, dans les grandes écoles indiennes, le Zen des bouddhistes japonais, la mystique des soufis musulmans rentrent dans la même catégorie. Partout c'est l'invisible qui compte tellement qu'il finit par éclipser tout autre intérêt, et la perfection consiste à devenir entièrement étranger au monde de la matière et des sens, à émigrer dans l'au-delà ineffable, à se perdre dans la réalité sans forme et sans différence et à ne plus prêter aucune attention sérieuse au reste, c'est-à-dire à tout ce qui n'est pas l'âme ou l'esprit.

La préoccupation du confort, du bien-être matériel, le souci mordant des choses visibles, n'est sans doute qu'un phéno-

(2) Cfr *New York City Guide,* 1940, p. 105.

mène récent, éclos dans nos sociétés bourgeoises grâce à la maîtrise, toute récente elle aussi, que l'homme moderne est parvenu à exercer sur les énergies physiques de la nature.

On dirait que la première vision de l'homme, et donc son premier intérêt, ait été non pas du tout celle de son corps et du milieu immédiat où sa naissance le jetait, mais celle d'un immense univers dans lequel les éléments invisibles étaient prépondérants. C'est à leur sujet qu'il s'est passionné. Il n'est venu vers lui-même que par une série d'étapes, et c'est en tout dernier lieu qu'il a fini par faire attention à la terre toute proche et à son corps plus proche de lui que la terre ; un peu comme l'œil qui contemple les horizons les plus lointains avant de savoir, par réflexion, comment il est fait. C'est ainsi que la métaphysique a précédé l'astronomie ; et l'astronomie la physique et la physique la physiologie.

Que l'on compare, par exemple, dans l'œuvre de saint Thomas lui-même, la pauvreté totale de la physiologie ou de la physique — simple transcription des données d'Aristote — avec l'ampleur de la spéculation philosophique. Cet homme qui s'intéresse à la façon dont les anges se groupent, s'illuminent, pensent et décident, ne sait quasi rien de la façon dont il a été lui-même conçu et s'imagine que la digestion est « le triomphe du chaud sur l'humide » (3).

Bien plus, quand la philosophie commence à s'occuper des choses matérielles, c'est pour les dédaigner et les condamner. Aux Indes, les grands penseurs, plus de cinq cents ans avant Jésus-Christ, traitent tout l'univers sensible d'illusion. Seul l'esprit invisible existe ; seul il peut être absolu. Qu'est-ce qu'un être qui change, qui n'est pas capable de rester lui-même, d'assurer son identité, sinon un perpétuel mensonge ? Et puisque tout ce qui est matière change sans cesse, la solidité, la permanence des choses visibles ne sont que des fictions et des mirages.

La philosophie indienne, tout comme l'ascèse de l'Inde, a condamné la matière. La philosophie grecque, dans son courant spéculatif, sera entraînée vers la même conclusion. On peut discuter sur la pensée de Platon, mais nous savons comment elle a été comprise, à tort ou à raison, par l'immense majorité de ses

(3) *Comment. in Arist. Meteor.*, lect. III : « digestio accidit quando calidum vincit humidum ». Et la digestion a trois espèces : la pepausis, l'optesis et l'epsesis.

disciples et de ses continuateurs, jusqu'à Plotin, qui, comme nous le raconte Porphyre, était « honteux d'avoir un corps » (4). C'est le même Plotin qui qualifie la matière de non être, μὴ ὄν, et pour lequel toute la perfection consiste à n'y jamais songer. Sans doute, puisque l'homme, pour vivre, a besoin des choses matérielles, il faut bien qu'il y ait des boulangers et des maçons, des commerçants et des agriculteurs ; mais tout cela est besogne servile. La philosophie, et donc la sagesse, commence par le loisir, σχολή elle ne s'occupe pas de ces réalités inférieures ; elle les abandonne aux gens de métier, à la plèbe ignorante. Son seul intérêt va à la seule chose intéressante : l'idée, que Platon lui-même avait déjà commencé à hypostasier et à opposer au monde des individus et des choses. N'est-ce pas saint Augustin, qui, en dépit de ses Rétractations tardives, avait écrit lui-même en tête de ses Soliloques cette déclaration toute plotinienne : « *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnio* (5) ? Les Stoïciens, dont l'influence sur la pensée chrétienne des premiers siècles n'est guère niable, ont eux aussi suivi le courant général. Après avoir exalté la nature, φύσις, ils se sont tellement empressés de montrer qu'elle était raisonnable, qu'ils ont fini par n'y plus apercevoir qu'un λόγος. Les choses ont été par eux transformées en raison, et la vertu a consisté à rester parfaitement indifférent à tout, à supprimer même toute admiration. Là aussi les choses ne sont intéressantes que dans la mesure où elles se conforment à l'idée.

La théologie chrétienne des trois premiers siècles, tombant dans ce milieu intellectuel, aurait dû tout naturellement se cristalliser en dualisme absolu, et opposer, par antithèse radicale, le monde de la matière au royaume de l'esprit.

Nous savons d'ailleurs, par la popularité même du gnosticisme, combien ce péril a été grave.

Comment un néoplatonicien, ou un Grec profane, imbu de philosophie, pouvait-il comprendre de prime abord les formules

(4) Porphyrius, *Vita Plotini*, 1. Nous savons que Plotin, en 243 ou 244, fonda une école à Rome et que l'empereur Gallien et sa femme Salonine lui étaient très dévoués. Plotin est donc un témoin assez tardif ; mais il ne faut pas oublier qu'il se rattache directement à Ammonius Saccas, dont Origène suivit les leçons, et plus loin encore à Numenius et aux platoniciens.

(5) *P.L.*, XXXII, 872.

dualistes de saint Paul, autrement que comme des condamnations de la matière, du corporel, du charnel, du sensible ? Cette chair, σάρξ, que saint Paul ne définit nulle part, et qu'il oppose à l'esprit, νοῦς, ne peut servir de demeure au bien (6) ; elle est l'alliée du péché, dont elle subit la loi (7) ; toute son habileté n'est qu'œuvre de mort (8) ; elle est l'ennemie de Dieu (9) ; elle est hors d'état de se soumettre à Dieu (10) ; et ceux qui « sont dans la chair » ne peuvent pas plaire à Dieu (11) ; et la chair et le sang ne peuvent pas posséder le Royaume (12) ; et la chair et l'esprit sont deux ennemis par nature (13).

Il semblait que cette théologie chrétienne coïncidât parfaitement avec la double thèse courante dans les grandes écoles platoniciennes : l'exaltation de l'esprit, de l'idée, de l'invisible ; et le mépris des choses, de la matière, du corps et du monde. Ce n'est pas pour rien que la 2ª Petri avertissait les fidèles de la difficulté de comprendre la sagesse de « notre très cher frère Paul » (14), et que Tertullien, en pleine bataille contre la Gnose de Marcion, appellera sarcastiquement saint Paul « l'apôtre des hérétiques » (15).

Abritée par ces formules dualistes, la théologie gnostique se donne comme chrétienne. Chez les Marcionites tout au moins elle est fervente jusqu'au martyre. Eusèbe reconnaît que leur église a compté de nombreuses victimes pendant les persécutions (16). Sous Dioclétien, un de leurs évêques, Asclepius, est brûlé vif en Palestine (17) ; sous Valère une femme est jetée aux bêtes (18) ; à Smyrne l'évêque marcionite Métrodore finit sur le bûcher (19). Visiblement ces gens prenaient leur affaire au sérieux. Il ne s'agissait pas uniquement de jeux d'école et

(6) *Rom.*, VII, 18.
(7) *Ibid.*, VII, 25.
(8) *Ibid.*, VIII, 6.
(9) *Ibid.*, VIII, 7.
(10) *Legi enim Dei non est subiecta, nec enim potest (ibid.).*
(11) *Qui autem in carne sunt Deo placere non possunt (ibid.*, VIII, 8).
(12) *1 Cor.*, XV, 50.
(13) *Haec enim sibi invicem adversantur, Gal.*, V, 17.
(14) *IIª Petri*, III, 15, 16.
(15) *Adv. Marc.*, III, 5 ; *P.L.*, II, 327.
(16) *Hist. Eccl.*, V, 16, 21.
(17) Euseb. *De martyr. Palaest.*, X, 3.
(18) Euseb. *Hist. Eccl.*, VII, 12.
(19) *Acta Pionii*, 21.

de spéculations fantaisistes, mais d'une conception essentielle de la vie et du monde, tellement essentielle qu'on préférait mourir que de la lâcher.

A côté des Marcionites, nous décelons de mieux en mieux, au cours des recherches récentes, la foule énorme et puissante des gnostiques proprement dits. Saint Jérôme lui-même, qui ne pèche guère par excès d'indulgence pour ses adversaires, reconnaît leur science et leur prestige (20). Presque toute leur œuvre littéraire a péri. Des noms, des extraits insérés dans des « réfutations » orthodoxes, des exposés de doctrine faits par leurs opposants, c'est tout ce qui nous reste. Mais ces fragments suffisent au moins à nous faire connaître ce que l'opinion catholique leur reprochait. Jusqu'à quel point chacun de ces gnostiques, si rudement traités par nos polémistes, méritait tous ces anathèmes, c'est une question littéraire. Théologiquement parlant, nous voyons s'affronter deux conceptions radicalement différentes, et leur opposition porte avant tout, non sur la nature des choses invisibles, mais sur le sens, la valeur, le caractère de la réalité du monde matériel. La première grande lutte doctrinale de l'Eglise n'a pas été contre les négateurs de Dieu, mais contre les négateurs du monde ; et sa première victoire, aujourd'hui presque oubliée dans nos Sommes théologiques, a consisté à « sauver la terre ».

Avant de le montrer, il n'est peut-être pas inutile de préciser quelle est la tâche essentielle de la théologie. Nous sommes tellement habitués à ne la considérer que comme un vaste trésor de subtilités dialectiques que parfois nous n'arrivons plus à saisir comment elle doit tout d'abord transformer l'optique banale des humains.

Quoi qu'il semble, la théologie ne s'occupe jamais des mots, mais des choses ; et ces choses, elle ne les invente pas ; elle les trouve ou les reçoit.

Les choses ? Quelles choses ? Eh bien ! toutes les choses ; les plus immédiates et les plus lointaines ; les visibles aussi bien que les invisibles ; les individuelles et les sociales ; celles du passé et de l'avenir, sans oublier le présent. Toutes ces choses, et rien qu'elles, la théologie s'en occupe. Elle s'en occupe, et qu'est-

(20) *Comment. in Oseam,* II, 10. Jérôme puise sans doute ici dans Origène.

ce qu'elle en fait ? Ce qu'elle seule peut en faire. Elle leur découvre ou leur restitue leur signification divine.

L'homme peut se saisir des choses pour les étudier, les décrire, les classer. C'est de la science. Il peut n'y chercher que les émotions psychologiques qu'elles mettent en branle. C'est de l'esthétique. Il peut leur donner une valeur pratique en les domestiquant quand elles sont vivantes, en les transformant à son usage par des procédés techniques. C'est l'industrie. Il peut aussi s'efforcer d'en comprendre et d'en faire comprendre la signification et la valeur divines : et c'est de la théologie.

Au risque d'une digression, il y a moyen d'illustrer ceci par une comparaison triviale.

Pas plus qu'un littérateur n'invente de nouvelles lettres à l'alphabet ni ne fabrique de nouveaux mots pour les dictionnaires, la théologie, à proprement parler, ne découvre du neuf. Quand on dit d'un poète qu'il enrichit les lettres françaises, il ne s'agit pas d'une vingt-septième lettre à l'alphabet ; et quand on vante sa contribution à la langue de son pays, on ne songe pas à des néologismes. Le poète le plus lyrique, le plus émouvant, emploie les mots et les lettres de tout le monde, mais son talent ou son génie consiste à révéler à chacun de ses lecteurs le sens de ces lettres qui font un mot et le sens de tous ces mots qui font un vers ou une phrase. Bien sûr, on les connaît tous ces mots ; ils sont même archi-connus. Si on ne les connaissait pas, il n'y aurait plus rien d'intelligible, ni prose ni vers. Il n'y aurait plus que du charabia. On les connaît donc ; on en comprend le sens banal, ordinaire, commun. Mais voici que le coup de génie du poète, en groupant ces mots usuels, en rythmant leur cadence, en équilibrant les masses sonores, en les heurtant ou en les fondant, en accolant des épithètes de surprise, en aplatissant ou en relevant les finales, fait tout à coup chanter ces mots, en harmoniques profondes, qui vont remuer dans les âmes des tristesses ou des tendresses, des nostalgies ou des espoirs, des regrets ou des fureurs, des repentirs ou des fiertés, tout un concert très humain que personne ne soupçonnait. Nous voyons alors quelles richesses latentes recélaient ces mots très simples, et leur vraie signification nous apparaît.

Veut-on un exemple ? Voici toute une série de mots extrêmement prosaïques et dont nous croyons connaître parfaitement le sens. Je les place à dessein dans de petites phrases

ordinaires : « Mais, *écoutez* donc ! — C'est toujours la même *chanson* — C'est *bien* — Il la prend à la *douce* — Il *pleure* — Elle veut *plaire* — L'assistance *discrète* — Une femme *légère* — J'ai le *frisson* — Que d'*eau !* que d'eau ! — Une bière qui *mousse* ».

Paul Verlaine va reprendre tous ces mots dans un de ses poèmes de *Sagesse,* et voici ce qu'ils deviennent :

Écoutez la chanson bien douce
Qui ne pleure que pour vous plaire ;
Elle est discrète, elle est légère,
Un frisson d'eau sur de la mousse...

Il est impossible d'analyser les facteurs de cette transformation. Chacun des mots a été placé dans un ensemble, comme les notes de la gamme qui chantent un *Requiem,* et leur signification a pris une ampleur humaine inattendue. On aura beau briser le poème, comme les enfants brisent une montre, pour découvrir dans les morceaux le secret du mouvement. On ne le trouvera pas. Le mouvement, l'appel, l'évocation viennent précisément de l'harmonie de l'ensemble.

L'écrivain n'invente pas le vocabulaire, mais il lui fait donner toute la variété profonde, infinie, de sa signification. Il doit accepter et connaître les lois bizarres de l'orthographe, les tyrannies étranges de nos grammaires et même les conventions de la prosodie. Mais avec tous ces éléments qu'il ne crée pas, qu'il se contente de recevoir, il exprime une vision humaine qui ne se trouve dans aucun dictionnaire et qu'aucune syntaxe ne révèle.

La théologie n'invente rien. Il serait dangereux de pousser jusqu'au bout la comparaison avec la poésie, car, si le poète est libre de choisir sa vision, sa fantaisie lyrique, de faire pleurer les étoiles ou bouder la lune ou raconter aux flots « de lugubres histoires », la théologie, sous peine de devenir hérétique, doit recevoir, avec les éléments sur lesquels elle travaille, la vision même qu'elle a mission d'exprimer. Il n'y a pas de place ici pour l'arbitraire, pas de fantaisie, la rigueur de la théologie est sa condition d'existence. Elle doit découvrir ce qui est, et jamais n'imaginer ce qui n'est pas.

La signification divine, la valeur des choses, de toutes choses, c'est donc ce que la théologie a pour tâche de faire voir.

Et jamais ce ne fut plus difficile que pendant les trois siècles de lutte confuse que le catholicisme eut à soutenir contre les doctrines des gnostiques. Le dogme le plus malaisé à faire admettre n'était pas du tout l'existence de Dieu, ni même son unicité. La philosophie avait déjà frayé la voie. Mais la matière ! Cette matière, ce sensible, foyer et source de tout mal ; ce corps qui alourdit l'âme spirituelle, qui la confine comme dans une ergastule ; ce monde de chaos, de conflits, de passions, de hasards ; tout cela était « étranger à Dieu », c'était un *caput mortuum,* une entrave à la sagesse et donc à la vertu, une puissance ténébreuse et hostile, dont il fallait se libérer.

Le gnosticisme n'a été qu'un vaste et violent effort pour établir une théologie chrétienne, et donc une Rédemption et un salut, sur la condamnation de la matière.

Cerdon, nous dit Philastrius, qui copie ses devanciers, était un parfait dualiste (21). Le bon principe ne produisait que du bien ; tout le mal venait d'un principe mauvais. Marcion, nous assure Hippolyte, qui sur ce point sacrifie les nuances, enseignait le même dualisme (22). Nous savons, en tout cas, par Tertullien, avec quel soin méticuleux Marcion avait « purgé » le Nouveau Testament, après avoir rejeté tout l'Ancien. L'auteur responsable de la terre, de la terre matérielle et grossière, ne pouvait être, d'après lui, le Dieu de bonté, le Père que le Christ avait révélé. Il semblait impossible à ces Marcionites d'attribuer au Dieu suprême cette farce immonde qu'est l'univers matériel : l'univers sans morale, sans politesse, sans justice, sans miséricorde, pleine de laideur et de fumier. Même dans la formule du Pater, telle qu'il la trouvait dans l'évangile de saint Luc, Marcion avait introduit un changement. « Donne-nous aujourd'hui *ton* pain quotidien » (23). Il le fallait bien, puisque le froment et sa moûture étaient étrangers à l'œuvre du Père. Le salut, c'était la dissolution du monde, et, en attendant, l'évasion la plus complète possible en dehors du filet de la matière. Tatien, très logiquement, condamnait le mariage comme diabolique (24). Perpétuer la race, c'était perpétuer l'esclavage des âmes et prolonger leur incarcération dans la matière.

(21) *P.L.,* XII, 1160.
(22) *Philosophumena, P.G.,* XVI, 3, 3324.
(23) *P.L.,* II, 356.
(24) Philastrius, *P.L.,* XII, 1165.

Valentin assurait que seule l'âme est capable de salut et qu'il était ridicule, contradictoire, de parler d'un salut du corps ([25]). La résurrection avait déjà eu lieu. Elle n'était que la libération spirituelle. Carpocrate pensait de même et ses disciples étaient nombreux.

Bien longtemps après que Théodose eut proscrit les dualistes gnostiques, nous retrouvons la même tendance dans les hérésies christologiques. Là encore la grande difficulté fut beaucoup moins de faire admettre que le Christ était Dieu que de faire accepter qu'il était pleinement homme. Nestorius juxtaposait les hypostases ; Eutychès mêlait les deux natures ; mais de part et d'autre on voulait empêcher l'identification, qui semblait trop scandaleuse, entre Dieu lui-même et la matière humaine, le corps brutal et commun qui « vient de la terre ».

Peut-être oserait-on penser que, malgré la victoire de l'orthodoxie catholique, sanctionnée par le symbole de Nicée, les dernières conséquences du dogme primordial n'ont pas toutes été tirées. Synesius est sans doute un original, dont on a pu se demander s'il avait jamais admis la résurrection des corps. Cet évêque de Cyrène, ancien élève d'Hypatia, néoplatonicien convaincu, résume toute la vertu qu'il souhaite à ses amis en une formule qu'il emprunte explicitement... à Plotin : *a corpore animam revocare* ([26]). Ce qu'il y a de divin en nous, c'est-à-dire l'esprit, doit rejoindre le suprême Divin : *divinum primigenium et antiquissimum* ([27]) et, puisque le corps n'y figure que comme un obstacle, c'est que la matière n'a rien de divin. Cette matière pour lui n'est que souillure et ténèbre : *hylae maculam caliginosam* ([28]) ; l'étincelle divine, l'esprit, est enfoncée au fond de cette matière : *generosae scintillam mentis in altitudine hylae absconditam* ([29]). Ce qu'il faut, c'est la faire remonter *in meo capitis apice* ([30]).

Mais jusque dans Grégoire de Nazianze on peut déceler la même horreur platonicienne de la matière et du sensible. Il nous a décrit son idéal. Fermer hermétiquement les sens, *clausis com-*

(25) *Ibid.*, 1157.
(26) *P.G.*, LXVI, 1530 (*Epist.* CXXXVIII).
(27) *Ibid.*
(28) Id., *Hymn*, III ; *P.G.*, LXVI, 1601.
(29) *Ibid.*
(30) *Ibid.*

pressisque sensibus ([31]) ; se placer en dehors de la chair et du monde, *extra carnem mundumque positus* ; ne toucher aux choses que lorsqu'il n'y a pas moyen de s'y dérober : *nihil humanarum rerum nisi summa necessitate impellente contingens* ; contempler les idées pures, dégagées de tout ce qui est terrestre : *imagines puras... ab omnibus terrenis... liberas* ([32]). On pourrait allonger la série. Et en Occident la tradition augustinienne fournirait de nombreux parallèles, qui se poursuivraient jusqu'aux jansénistes.

Quoi qu'il en soit des développements ultérieurs, et des tendances analogues même au sein de l'orthodoxie, un chose est sûre : la première interprétation erronée du christianisme a consisté à en faire une antinomie fondamentale. Pour les gnostiques il ne venait pas apporter une bénédiction, mais une malédiction définitive sur la matière et le monde visible. Le salut qu'il annonçait était une fuite, comme celle des Hébreux quittant l'Égypte ; et le Christ avait ouvert la voie de cette évasion. Il n'y avait donc aucune valeur éternelle dans l'histoire, ni dans la science, ni même dans la continuité de la race humaine. L'esprit était, *parce que* d'origine divine, un étranger dans le monde. Il ne devait pas essayer de le pénétrer pour le rendre harmonieux : tâche impossible, mais en sortir au plus tôt, comme on s'évade d'une prison, ou comme un homme sain s'enfuit d'une maison de fous. Le monde n'est que le πικρὸν χάος de l'hymne des Naasséniens ([33]).

Il est bon de remarquer que cette conception générale du christianisme, qui nous paraît peut-être aujourd'hui assez étrange, devait être singulièrement prenante. Non seulement elle était dans la ligne philosophique de l'époque, non seulement elle était parente des conceptions de la Perse mazdéenne et de l'Inde, mais elle était très simple dans ses lignes essentielles ; elle offrait une explication cosmique, une vision du monde, des choses, de la vie, et l'anathème qu'elle jetait sur la matière répondait, malgré tout, à ce sentiment profond de l'esprit humain, qui de fait se trouver mal à l'aise dans un monde changeant, brutal, irrationnel, chaotique et douloureux.

---

(31) *Orat.* 20 ; *P.G.*, XXXV, 1066.
(32) *Ibid.*
(33) *Philosophumena*, V, 10.

La réaction orthodoxe, qui redressa et maintint l'axe de la vraie doctrine catholique, au prix d'un effort séculaire, n'a laissé dans nos traités de théologie que peu de traces et presque pas de souvenir. Quand on parle des gnostiques, on a l'air de déterrer des fossiles : passe-temps d'archéologue.

Nous avons même tellement perdu de vue ce duel gigantesque, dans lequel la signification divine du monde matériel était en jeu, que la plénitude de sens du premier article du *Credo* de Nicée échappe à beaucoup. *Credo in unum Deum* : on s'arrête là et on réfute le polythéisme pour justifier ce premier énoncé dogmatique. Mais quand cette formule a été frappée, elle était dirigée contre les dualistes gnostiques et pour en rendre tout le sens nous devrions traduire : Je crois que c'est le *même* Dieu Père, Tout-puissant, qui est l'auteur responsable, l'origine, la cause, le créateur des choses visibles autant que des invisibles, et de la terre tout comme du ciel. Il s'agissait moins d'exclure des divinités rivales que d'inclure tous les éléments du monde dans l'œuvre du même Dieu. C'est sur l'unité d'origine de l'univers entier que l'on mettait l'accent. Ce n'est pas contre les païens du dehors que l'on affirme l'unitarisme chrétien ; c'est contre les hérétiques du dedans, contre Ptolémée, Basilide, Valentin, Carpocrate, qui se disaient chrétiens, qui, comme Héracléon, commentaient les Écritures et interprétaient saint Paul. Aucun de ceux-là ne songeait à donner dans le polythéisme païen, mais tous affirmaient que le Père céleste n'était pas responsable du monde matériel, parce que celui-ci n'était pas son œuvre et ne pouvait donc lui être imputé. Pour trouver Dieu, il fallait dédaigner le sensible et le traiter par prétérition.

L'orthodoxie catholique, contre ces dualistes, a répété que le même Dieu, le Père unique, était le créateur du visible et de l'invisible, l'auteur responsable du matériel et du spirituel, du corps et de l'âme, du ciel et de la terre, de l'éternel et du temporel. Cela n'a l'air de rien ; mais, quand on y regarde d'un peu plus près, c'est une affirmation d'audace prodigieuse ; un paradoxe énorme, qui semblait tout à fait ridicule aux esprits frottés d'hellénisme ; un théorème de « philosophie barbare », comme Clément d'Alexandrie lui-même, et saint Justin, et Théophile d'Antioche appelleront le christianisme.

Ce dogme fondamental : Dieu auteur responsable de tout

l'univers, pouvait être considéré sous deux aspects complémentaires. On pouvait le prendre du côté de l'objet : les choses créées, et montrer quel sens, quelle valeur, quelle dignité leur conférait, à toutes, cette origine divine. Il est sûr que ce fut bien la pensée des premiers docteurs orthodoxes. Ils voulaient « sauver » le monde de la matière, le venger des dédains gnostiques et des condamnations néo-platoniciennes. Le corps du Verbe fait chair était réel, tout comme le pain de l'Eucharistie et l'eau du baptême ; et donc tout cela avait un sens divin et une valeur d'éternité. La terre était sainte par son origine : œuvre de Dieu. Tout le faisceau lumineux du dogme était projeté sur les choses. C'était une nouvelle vision du monde, impliquant un changement complet d'attitude, comme le serait pour un croyant l'annonce que la petite hostie, qu'il tient en main et s'imagine n'être que du pain, a été consacrée.

On pouvait aussi prendre ce dogme fondamental du côté du principe ou du sujet et analyser la notion de création. En général, il faut bien le dire, l'enseignement théologique n'a rien retenu d'autre. On a disséqué très savamment le concept de création. On l'a rattaché à d'autres « notions » : causalité, contingence, néant, efficience, durée, priorité, être, devenir, commencement, principe. On a confronté les définitions. On a même, par louable souci d'apologétique, essayé de retrouver la notion de création chez les vieux philosophes grecs, qui ne s'en étaient guère souciés et ne lui avaient fait aucune place dans leur synthèse. Tout ce travail est excellent sans doute. Il nous aide à penser correctement, avec cohérence, le concept de la création. Il est nécessaire comme le vocabulaire, la syntaxe et les règles de l'accord des participes sont nécessaire au poète le plus génial. Mais ce n'est cependant là que la moitié de la tâche théologique. Quand on a bien défini l'acte de la création, il reste à montrer de quel sens nouveau les choses créées sont investies. C'est là que la théologie se raccroche au concret et qu'elle donne à la vie des hommes sa signification et sa dignité. Nous ne pouvons nous contenter d'exercices dialectiques, même très proprement conduits, et il y a quelque chose de pathétique et d'infiniment respectable dans le cri de l'homme de la rue, qui, devant toutes les dissertations savantes sur la notion du créateur, demande brutalement en quoi ces exercices d'école intéressent son petit commerce et ses heures de bureau. Il a raison

cet homme, et nos docteurs de jadis lui auraient répondu autrement que par le dédain. Toute la lumière du dogme de la création, comme des autres, doit être projetée sur ce qui est. Leur valeur ontologique n'est pas épuisée, elle n'est pas même touchée, quand on les a logiquement analysés.

Puisque tout vient de Dieu, créateur unique, et que toutes les choses ont une signification divine, adorer Dieu, tendre vers lui, et respecter le monde, lui demeurer fidèle, ne sont pas deux attitudes, deux tendances divergentes entre lesquelles il faudrait choisir. Ce sont les deux aspects solidaires, complémentaires, logiquement et naturellement liés, d'un seul et même devoir, d'un seul et même amour. C'est parce que Dieu est le créateur universel que blasphémer la terre ou le corps et les choses, c'est commettre une impiété, tout comme mépriser un discours, c'est offenser l'orateur. Le christianisme ne se présentera donc pas comme un choix à faire entre deux réalités incompatibles, mais comme une synthèse universelle. Il ne faut pas se demander si on sacrifiera Dieu au monde ou le monde à Dieu, le *Diesseits,* comme disent les Allemands, au *Jenseits,* ou la terre au ciel, ou le visible à l'invisible. La terre est sainte et l'Eglise est matériellement visible. Un seul amour doit intégrer les deux grandes choses : l'esprit et la matière, parce que toutes deux, en raison de leur auteur responsable, sont infiniment dignes de respect et de sollicitude. Jadis, quand nous étions au collège, on nous faisait entonner dans les chapelles des cantiques assez étranges « *Au monde vain, à jamais notre haine !* » Sans doute il s'agissait du monde de l'égoïsme, bien qu'on puisse se demander s'il est très sage de faire chanter des haines à des enfants. Mais si on avait voulu par ces mots signifier le monde où notre naissance nous a jetés, la terre des hommes avec toutes les choses qui sont dessus, ce cantique ne serait plus qu'un blasphème. Il n'y a qu'un chemin qui mène au ciel, et ce chemin c'est la terre, quelque choquante qu'elle paraisse à nos idéalismes.

Ce n'est pas tout. Cette valeur, cette dignité de tout le matériel, de tout le visible, ne viennent pas d'abord de ce que les choses sont adaptées aux besoins des hommes, mais de leur origine divine ; non du fait que l'homme peut s'en servir, mais du fait que Dieu en est l'auteur ; non d'un motif anthropologique, mais d'une raison théologique ; non parce que le monde

est fait pour l'homme, mais parce qu'il est fait par Dieu ; non de sa destination, mais de son principe ; non des fruits, mais de la racine.

C'est même ce caractère théologique qui distingue dès le début l'attitude chrétienne et l'attitude stoïcienne devant les choses. Les Stoïciens admettaient et prouvaient que les « choses » sont « raisonnables » et que la nature est « sage », et pour le montrer ils la représentaient comme très bien adaptée aux nécessités physiques et spirituelles de l'homme. Leur doctrine avait abouti à un finalisme absolu, dont l'homme était la mesure et le bénéficiaire. Chrysippe trouvait une raison d'utilité humaine à l'existence des puces, qui réveillent les paresseux, et des souris, qui nous contraignent à bien serrer nos provisions. Marc Aurèle expliquait par le plaisir de l'homme les plis du mufle des lions et les crevasses du pain cuit au four. Toute la morale stoïcienne du « *sequere naturam* » se justifiait par l'avantage de l'homme.

Or la conséquence de cette vue anthropocentrique des choses, c'est le mépris ou au moins le sans-gêne. Nous avons une tendance instinctive à mépriser les choses dans la mesure où elles deviennent nos domestiques et à les glorifier dans la proportion où elles ne servent à rien et parfois même sont hostiles. Le lion, l'aigle, la louve sont dans les armoiries, la poésie et la littérature d'orgueil national. Le lion, qui n'a jamais rendu de service à personne, est noble ; l'âne, qui a porté sur son échine pelée tous nos fardeaux, n'est voué qu'au mépris. La basse-cour est ignominieuse ; tous les fauves sont glorifiés. L'épée est solennelle, le foulard est risible. Les batteries de campagne, qui sèment la mort, sont respectées ; la batterie de cuisine n'est pas digne d'être mentionnée. Entre la « femme à journée », qui tient la maison en ordre, et la Vénus de Milo, qui ne peut pas même s'épousseter, il n'y a pas de comparaison possible, et le langage latin a pris la même racine pour désigner le service et l'esclavage.

Aussi dès que les choses sont considérées comme n'ayant de valeur que par rapport à l'homme, elles subissent à ses yeux une dégradation ; et il les traite comme il traite les fauteuils, les chaussettes, le savon ou les brosses à dents.

La théologie de la création modifie toute cette perspective ; elle corrige cette optique myope, parce qu'elle ne regarde pas

d'abord à quel usage l'homme peut faire servir les choses ni en quoi elles lui sont utiles, mais de quelles mains elles sortent et qui les a faites. Elles sont toutes, même les plus humbles, plus que des reliques : des œuvres de Dieu.

Dieu étant l'auteur de toutes les « natures », c'est-à-dire de toutes les choses telles qu'elles sont par leur constitution première, la religion catholique ne reculera pas devant un réalisme qui, pour certains, paraîtra bien choquant.

Il a été aussi très choquant pour les gnostiques docètes, scandaleux et ridicule pour beaucoup de philosophes grecs, et aujourd'hui encore gênant pour les laïcisés et les académiciens, de voir le catholique faire du corps et de la matière non seulement les instruments d'un culte religieux, mais l'objet même de la dévotion la plus sainte. La fête du *Corpus Christi,* le culte des reliques, l'usage des sacrements et des sacramentaux, les bénédictions du rituel sur l'eau, le sel, la bière et le fromage, le cellier et le pétrin, l'étable et le bétail, les semailles et la moisson, le lit nuptial et la ruche des abeilles, et la grande Eucharistie par manière de nourriture et de boisson, nous voilà loin des dédains plotiniens de la matière et du devoir qu'aurait tout esprit de se détourner des choses. Le calendrier liturgique est rythmé par des fêtes, qui sont toutes profondément enracinées dans la matière et dans le corps : l'annonciation, la nativité, la circoncision, la virginité de Marie, la Passion du Christ, le bois de la Croix, l'eau du baptême, le sang des martyrs. Et le culte avec ses jeûnes, ses chants, ses génuflexions, ses prostrations, la discipline des moindres gestes, tout cela aussi est bien dans et par le corps des hommes. Il le fallait. Ce n'est qu'une conséquence du *visibilium omnium.*

L'ascétisme lui-même va se transformer. Lorsqu'on suppose la matière mauvaise ou tout au moins étrangère à Dieu, il n'y a qu'à la congédier, à faire comme si elle n'existait pas. Le conflit moral n'éclate alors chez l'homme qu'entre son vrai moi spirituel et un élément extérieur, adventice, gênant ; un conflit comme serait celui du pied et du soulier. Ce n'est pas la vie intérieure elle-même qui est le théâtre de la lutte. La guerre n'est pas intestine. Le mal est en dehors du vrai moi, et les vieux Carpocratiens en avaient tiré les dernières conséquences. Le libertinage absolu ne pouvait nuire, puisque la chair reste-

rait toujours une étrangère et qu'il suffisait de ne jamais s'imaginer qu'elle pût être autre chose.

Au contraire, dès qu'on admet le Dieu unique, créateur de l'âme et du corps, et la matière, la chair, œuvre de Dieu et donc bonne, le conflit moral ne peut plus exister que dans et par la volonté libre de l'homme. C'est *lui* qui devient son mal, son ennemi, son destructeur, et c'est lui-même qui doit se délivrer de lui, non par destruction, par suppression impossible, par prétérition, par fiction — ceci peut suffire quand il s'agit d'un élément extérieur — mais en s'efforçant de se conquérir, de se maîtriser, de se posséder soi-même et tout le reste, dans l'ordre et le bien. La vie intérieure apparaît alors comme l'effort inouï d'un malade qui doit *se* guérir, parce que c'est lui-même qui est malade, qui s'est rendu et qui se garde malade. Il s'agit de bien autre chose que de fermer les yeux à tout ce qui est matière ou de se dégager d'un élément étranger. C'est de soi qu'il faut se déprendre pour assurer son intégrité. Le vrai drame est uniquement et totalement, dans tous ses rôles, celui du même être humain.

Les mêmes conséquences, tirées du principe premier « *visibilium omnium* » vont donner une valeur divine à l'individuel ; tandis que le gnosticisme, le néo-platonisme (comme l'hindouisme et le bouddhisme d'ailleurs) n'ont jamais eu ni pu avoir d'estime que pour l'universel et pour l'idée.

En effet, ce qui individue et particularise, ce sont les éléments matériels : c'est ce corps, avec tel sexe, telle race, telle taille, telle figure ; avec la naissance à telle date, dans tel pays et dans cette famille et ce milieu. Déclarer que tout ce matériel est sans signification divine, sans valeur permanente, c'est dire que la seule chose importante, la seule chose bonne est un invisible, une forme spirituelle, égarée dans la vanité spatiale et temporelle et qui doit s'en délivrer au plus vite.

Au contraire, dès que les choses et la matière ont leur valeur divine, parce que venant du même auteur que l'élément spirituel, tout ce qui individue et particularise doit être respecté. La Sainte Vierge est bien une femme et les hymnes de Fortunat, dans notre bréviaire, insistent même en un latin presque intraduisible sur toute la physiologie de sa maternité. L'Église elle-même ne cherche pas seulement à sauver des âmes mais à sanctifier les hommes, et les choses. Elle ne peut pas consi-

dérer que les Chinois et les Indiens et les Noirs sont tous interchangeables « parce qu'une âme vaut une âme ». Toute la civilisation chinoise, et le milieu indien, et la psychologie ou l'art africain, tout cela, qui a pour auteur Dieu et sa Providence, est aussi son patrimoine et son champ d'action. Ce sont, non pas des prétextes, des accidents, mais des œuvres divines auxquelles il ne faut toucher qu'avec des mains délicates et que personne n'a le droit de modifier ou d'abolir ou de mutiler que suivant la volonté de leur auteur divin.

La série pourrait se continuer presque indéfiniment des conséquences *réelles* de ce seul premier dogme. La théologie a encore devant elle une tâche immense. Il ne suffit pas qu'elle détaille des règles de conduite morale ni qu'elle tranche des cas de conscience. Avant de dire aux hommes comment ils doivent se comporter avec les choses, il faut leur en donner la vision divine et les leur faire comprendre. Le sens divin du monde et de la vie concrète, du métier et de la terre, de la santé et de la souffrance, du progrès industriel et du sport, du labeur et du rythme, de la maison et du voyage, du corps et de la route, des larmes et de l'amour ; le sens divin du monde bourru et hostile où nous sommes, de l'effort humain vers plus de puissance et plus de fierté ; le sens divin de la terre et de tout ce qu'elle porte, c'est à la théologie, à la théologie dogmatique à le montrer. Ce n'est plus là un monopole des clercs, c'est le pain que demandent les foules des croyants — et les autres aussi — et les pierres de la dialectique ne remplacent pas cette nourriture.

« Il faut une grande foi pour atteindre l'harmonieuse unité du Tout immense que Dieu fait de ses mains... Car tout ce qui est, c'est vous qui l'avez créé, mon Dieu, et il nous est nécessaire d'aimer toute votre œuvre, comme vous l'aimez, d'un élan sans réserve.

» Il faut une grande foi, pour voir dans cet univers matériel et spirituel, si divers, les degrés de l'échelle de Jacob, les marches que l'homme doit gravir pour présenter à Dieu l'hostie que la grâce divine consacrera.

» Et il faut une grande foi pour préparer, à travers les formes passagères et successives des sociétés humaines, la totale offrande terrestre que le Verbe de Dieu, lui-même, consommera » (34).

Pierre CHARLES, S. I.

(34) Marcel Légaut, *La condition chrétienne*, p. 24.

JÉSUS-CHRIST N'A PU ÊTRE INVENTÉ.

« Le chrétien qui réfléchit se heurte à des difficultés nombreuses et troublantes, mais ce qui lui permet de les surmonter toutes, c'est de penser que le Christ n'a pu être inventé » (1). L'impossibilité de bannir de l'histoire le Christ évangélique et de le reléguer dans la légende, le conte ou le rêve, s'avère de plus d'une façon, soit qu'à la simple lecture des évangiles on ait l'impression invincible de leur historicité, soit qu'en admirant le caractère de Jésus on sente que cette merveille des merveilles n'a pu sortir d'un cerveau humain, soit enfin que le fait actuel d'un crucifié reconnu pour Dieu apparaisse si déconcertant qu'il exige évidemment l'intervention divine.

I

En établissant l'authenticité intégrale et la crédibilité des évangiles canoniques, la critique historique prouve du coup que Jésus n'a pas été inventé. Il ne s'agit pas de refaire ici cette démonstration scientifique : toute victorieuse qu'elle est, elle n'en suppose pas moins une série de combats qu'on ne peut affronter impunément sans une longue préparation, un armement spécial, une intrépidité à toute épreuve. Il ne s'agit ici que d'une espèce d'intuition à la portée de tout lecteur intelligent et qui lui fait dire sincèrement, sans craindre aucunement la contradiction : « Il est impossible que Jésus de Nazareth n'ait pas été tel que le représentent les évangiles : ces récits incomparables, par ce qu'ils racontent et par ce qu'ils passent sous silence, par la façon même de raconter, s'imposent comme manifestement historiques ».

Bien sûr, objectera-t-on, les récits évangéliques ont l'*air* historique, mais ne savez-vous pas combien cette impression de réalité est sujette à caution et comme il faut y regarder avant de prononcer : « On n'invente pas ces choses-là » ? Il faut, en effet, y regarder à deux fois.

Dénonçons d'abord l'illusion assez commune qui prend le

(1) Lavater, cité par Karl Adam, dans *Jésus le Christ*, trad. Ricard, Paris, p. 110.

« vivant » pour le « vécu ». Un récit qui fait voir les événements et qui ne peut venir, semble-t-il, que d'un témoin oculaire, emporte-t-il la réalité des événements ? Mais les conteurs, pourvu qu'ils soient doués d'une imagination puissante, sont toujours témoins oculaires de leurs inventions. Et même ils contemplent leurs scènes imaginaires de plus près et plus à loisir que les spectateurs d'un fait historique. Ceux-ci ne choisissent pas librement leur point de vue et ils n'en changent pas à volonté ; du point de vue imposé, ils ne voient pas tout, ni même le plus intéressant, et ils ont rarement le temps et la liberté d'esprit strictement nécessaires pour enregistrer le peu qu'ils sont capables de voir. Et quand ils auraient tout vu et tout noté et que leur mémoire eût tout gardé, ils ne songeraient guère à tout exprimer. Celui qui raconte en suivant ses souvenirs croit aisément évoquer dans l'imagination de ses auditeurs les images qui défilent automatiquement dans la sienne. Les auditeurs sont obligés de l'interrompre à tout moment pour lui faire expliquer les énigmes de sa narration lacuneuse. Il suffit, au contraire, de laisser parler le conteur : lui, ne voyant rien qu'à force d'invention, sait bien que les autres ne verront que les images exprimées ou du moins suggérées. Ce ne sont donc pas les récits *pleins de vie* qui donnent légitimement l'impression du *vécu*. Qu'il serait sot de dire : « On n'invente pas ces choses-là » ! C'est précisément ainsi qu'on invente, pourvu qu'on ait de l'imagination et du style.

Reconnaissons ensuite qu'à force de précautions un conteur peut donner au lecteur l'impression qu'il n'invente rien. Il procédera, par exemple, comme Édouard Estaunié dans *L'Appel de la Route* ou comme Gertrude von Le Fort dans *Le Pape du Ghetto*. Son récit se gardera d'être continu à la façon d'une peinture ; il sera fragmentaire comme une mosaïque, dont les pierres s'emboîteraient mal et manqueraient par endroits. Sans doute, le conteur qui ne cache pas son jeu a soin, lui aussi, pour être « vif et pressé », de ne pas tout dire, mais il tait uniquement ce qu'il veut, c'est-à-dire les faits sans intérêt ou faciles à deviner. Au contraire, l'historien dit seulement ce qu'il peut et, comme il n'a pas le choix, s'étend sur des faits de mince importance, tandis qu'il fait regretter les renseignements les plus nécessaires. On pense bien que les romanciers, dont le but est de plaire au lecteur, ne pousseront point le

renoncement jusqu'à enlever à leurs inventions tout ce qui fait le charme d'un récit. Ce serait payer trop cher l'illusion de la réalité. Estaunié, qui très habilement donne la parole à trois témoins indépendants, tellement indépendants que c'est à la fin seulement qu'on s'aperçoit qu'ils narrent la même aventure, ne les fait pas pour autant parler comme des historiens : les lacunes de *L'Appel de la Route* sont librement choisies et ménagées de façon à ne point nuire à l'intérêt de la lecture. Pareillement von Le Fort a beau coudre avec affectation les documents les plus divers : son jeu de patience est trop vivant pour s'imposer, d'un bout à l'autre, comme une histoire vécue.

Notons enfin que nous serions moins exposés à confondre histoire et roman, si les historiens n'imitaient plus encore les romanciers que ceux-ci ne singent parfois ceux-là. L'excuse des historiens est qu'eux aussi veulent plaire au lecteur. C'est pourquoi l'histoire narrative, aujourd'hui comme jadis, est un genre littéraire et donne si rarement l'impression du vécu. Nos quatre évangiles font glorieusement exception et leur sobriété est tellement remarquable qu'elle s'explique à peine naturellement. Loyalement nous avouons toutefois que les récits évangéliques n'ont pas tous également l'air vécu. C'est heureux du reste ; car, si les évangiles donnaient partout l'impression de réalité au degré suprême (2), on serait tenté d'y voir une affectation d'historicité. En outre la lecture souffrirait énormément des lacunes incessantes et regrettables d'où résulte précisément l'aspect vécu au suprême degré.

Maintenant les lacunes évangéliques sont si peu affectées, ou même si bien dissimulées que, loin d'en souffrir, beaucoup de lecteurs ne les remarquent pas. Les regrets surgissent seulement à la réflexion, lorsque se dressent les points d'interroga-

(2) Telle, par exemple, qu'elle se dégage de *Mc.* IX, 14 s. : « Etant retourné vers ses disciples, Jésus vit une grande foule autour d'eux et des Scribes qui discutaient avec eux. Toute la foule fut surprise de voir Jésus et accourut pour le saluer ». Manifestement nous avons affaire ici à une image reproduite de mémoire. Le témoin oculaire (Pierre) dit uniquement ce qu'il a vu en descendant avec Jésus du mont de la Transfiguration ; il n'explique pas ce qu'il voit, il n'anticipe pas sur les faits qui donneront la clef de l'attroupement et de la discussion. Nous sommes réduits à deviner pourquoi la foule fut surprise de voir Jésus.

tion qu'aucune réponse ne vient aplanir. Il est évident alors que les évangélistes ou bien ignoraient quantité de choses, ou bien les supposaient connues de leurs lecteurs. Que de faits intermédiaires passés sous silence et qu'un conteur n'aurait pas tus ! Combien d'autres, au contraire, qui eussent été omis, s'ils n'avaient pas été vécus ! L'insignifiance relative de certains traits achève ainsi l'impression de réalité que donnait déjà très fortement l'aspect lacuneux ou fragmentaire du récit. Bref, à la différence des contes, les évangiles ont de la profondeur, c'est-à-dire des arrière-plans toujours pressentis et dont apparaissent ça et là de soudaines échappées. Quelques précisions, d'abord sur les personnages, puis sur l'action.

La plupart des personnages évangéliques ne font que passer sur la scène : on peut se demander d'où ils viennent et ce qu'ils sont devenus (3). Souvent leur nom même demeure inconnu (4), ce qui sent l'historique, un historien ayant plus de raisons pour taire les noms qu'un romancier ou un conteur. Saint Jean, par exemple, tait le nom de la Mère de Jésus (II, 1) bien connu de tous ses lecteurs ; il tait son propre nom (I, 35, etc.) par modestie sans doute. Saint Matthieu et saint Marc taisent par prudence le nom de Marie de Béthanie (*Mt.* XXVI, 7 ; *Mc.* XIV, 3) et le nom de Pierre (*Mt.* XXVI, 51 ; *Mc.* XIV, 47), que saint Luc tait pareillement (XXII, 49 s.) ; ils taisent, par ignorance sans doute, le nom de Malchus (*ibidem*) ; saint Marc, pour faire bref, tait le nom de Cléophas (XVI, 12), et saint Matthieu celui de Jaïre (IX, 18) pour un motif indéfini.

Les principaux personnages se présentent en peu de mots : ils sont connus d'ailleurs. Saint Matthieu a pourtant raconté la naissance de Jésus ; saint Luc raconte en outre celle du

---

(3) Cfr Marguerite Bourcet, *Ce qu'ils peuvent être devenus* (*Etudes*, 1935, t. CCXXII, p. 654-660). Que d'histoires on conjecture en marge des évangiles ! Un roman serait-il à ce point suggestif ?

(4) Des personnages intervenant isolément (ou à deux chez *Mt.*) :

Mt.	a 21	nommés et 39	innommés (dont 4 nommés ailleurs) ;
Mc.	20	35	4
Lc.	27	49	3
Jn.	20	21	3

En somme on compte 43 nommés et 73 innommés. En dehors de Jésus et des Apôtres, il n'y a pas 12 de ces personnages qui soient communs aux quatre évangiles. Outre ces douze, les Synoptiques ont en commun 20 personnages environ.

Précurseur (5). Les Douze, encore qu'ils soient souvent mis en scène, ne se distinguent guère individuellement qu'en saint Jean, où du reste ils apparaissent plus rarement. Chez les Synoptiques, Pierre et Judas se détachent seuls du groupe avec netteté. La trahison du douzième apôtre y est si peu préparée, qu'elle éclaterait comme une bombe au dernier moment sans la précaution qu'ils ont prise de flétrir son nom dès la première mention (*Mt.* X, 4 ; *Mc.* III, 19 ; *Lc.* VI, 16). Cette ignorance totale de la psychologie du traître prouve à l'évidence que le personnage n'a pas été inventé.

Il y a là une remarque qui vaut pour tous les personnages : le silence des évangélistes sur les intentions des acteurs et du divin Acteur lui-même (à moins qu'elles ne se manifestent dans les paroles ou les gestes) confère à leurs récits le caractère de choses vues par le dehors uniquement et donc non librement imaginées. Si, à ce point de vue, saint Jean a l'air moins historique que les Synoptiques, c'est que son intimité avec Jésus et ses méditations prolongées lui ont permis de pénétrer jusqu'à l'intérieur du Dieu fait homme.

Le silence des évangélistes sur l'intérieur des personnages, comme sur leur passé, n'est pas un vide pur : on sent qu'il y a quelque chose et qu'il vaut la peine de chercher. Il arrive d'ailleurs que tel individu, innommé ou indécis dans un évangile, apparaisse dans un autre évangile avec son nom propre ou un trait distinctif ; il arrive aussi qu'en confrontant les divers renseignements nous devinions un complément d'information que les narrateurs nous livrent ainsi à leur insu. Au lecteur de remarquer que Matthieu (*Mt.* IX, 9) et Lévi (*Mc.* II, 14 ; *Lc.* V, 27) ne font qu'un, comme aussi sans doute le Barthélemy des Synoptiques et le Nathanaël de *Jn.* I, 45. Au lecteur également d'identifier les « frères » de Jésus et de décider si la pénitente de *Lc.* VII, 37, Marie-Madeleine et Marie de Béthanie sont une, deux ou trois personnes. Au lecteur encore, de mettre un nom sur le jeune inconnu de *Mc.* XIV, 51

(5) La fin du Baptiste racontée en *Mc.* VI, 17-29 (*Mt.* XIV, 3-12) est curieusement absente de saint Luc. Faut-il supposer, avec J. Viteau, que le passage de saint Marc est en réalité l'œuvre de saint Luc (*Un problème littéraire,* Le Puy, 1923), ou bien, avec le P. Dieu, que les deux premiers chapitres de saint Luc sont l'œuvre de saint Marc (*Revue d'Histoire ecclésiastique,* 1928, t. XXIV, p. 571-595) ?

et de l'identifier soit avec Lazare, soit avec l'évangéliste même. En ce cas, l'épisode ne signifie pas grand'chose, mais l'insignifiance est une excellente preuve d'historicité : le geste ne serait pas digne d'être rappelé, s'il n'avait été vécu, et vécu par l'écrivain en personne. Incontestablement historiques sont les personnages dont la présence dans un récit ne peut se justifier que par leur intervention dans la réalité, comme les Scribes de *Mc.* IX, 14 et les « autres barques » (ou bateliers) de *Mc.* IV, 36 et *Jn.* VI, 23 (6).

Plus encore que le signalement des personnages, l'exposé de l'action est fragmentaire ; il semblerait même incohérent. Si l'on excepte le quadruple récit de la Passion, les récits de l'Enfance et quelques blocs antérieurs à la rédaction évangélique (7), on ne trouve guère que des pièces isolées et dont la juxtaposition ne peut faire illusion qu'au lecteur inattentif. Aussi n'est-il pas facile d'enfiler chronologiquement les épisodes et l'on s'aperçoit alors des vides béants qui se creusent partout. Mais cela même prouve que les rédacteurs n'inventaient pas, qu'ils puisaient dans un fonds historique ou dans leurs souvenirs, car même un fonds commun légendaire n'expliquerait pas les incohérences et les emboîtements malaisés qui donnent tant de fil à retordre aux modernes historiens de Jésus. Ni Pierre (Marc), ni Matthieu, ni Jean n'ont prévu cet embarras : ayant sous les yeux le dessin intégral, ils bouleversaient tranquillement les pièces du jeu de patience et ils disposaient comme ils l'entendaient celles qui servaient à leurs

(6) Voici encore quelques détails intéressant les personnages et trop obscurément significatifs pour avoir été inventés. Les *quatre* porteurs du paralytique (*Mc.* II, 3) : « On s'est empressé de prendre le paralytique dans son lit (sans aller chercher un brancard) et, comme le lit n'est pas fait pour cela, il y faut quatre porteurs » (Lagrange, *Evangile selon saint Marc,* Paris, 1929, p. 33). — « Ils prirent avec eux Jésus, *tel qu'il était,* dans la barque » (*Mc.* IV, 36) : Jésus n'a pas même le temps de se vêtir comme il faut pour la traversée (cfr Wilam, *Vie de Jésus,* tr. fr., Mulhouse, 1934, p. 239). — Le parfum qui aurait dû être *vendu* (*Jn.* XII, 5) avait sans doute été acheté pour l'ensevelissement de Lazare et s'était trouvé en excédent (cfr Lemonnyer, *L'onction de Béthanie,* dans les *Recherches de Science religieuse,* t. XVIII, 1928, p. 113).

(7) La première journée de Capharnaüm (*Mc.* I, 21-39), l'excursion à Gérasa avec la tempête, la guérison du démoniaque et, au retour, la guérison de l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïre (cfr Levesque, *Nos quatre évangiles,* Paris, 1917, p. 13, note 1).

fins. Seul, saint Luc semble avoir voulu mettre un peu plus de suite dans son récit (I, 3) : c'était le seul aussi qui ne savait rien par lui-même. On sent bien d'ailleurs que lui non plus n'invente rien, tant il est gêné par ses sources. Pourquoi, par exemple, après avoir détaillé en plus de vingt versets l'apparition du Ressuscité à deux disciples obscurs, se borne-t-il à la plus sèche mention pour l'apparition au chef des Apôtres : « Le Seigneur est vraiment ressuscité et il est apparu à Simon » (XXIV, 34) ? Laconisme d'autant plus regrettable que pas un autre évangéliste ne souffle mot de cette apparition capitale. Si l'auteur du dernier évangile avait été un faussaire, n'eût-il pas exploité cette allusion alléchante, lui qui nous montre Pierre courant au sépulcre en sa compagnie dès le matin de la Résurrection (*Jn.* XX, 2-10) ?

Fréquemment, pour ne pas dire : à tout moment, on a l'impression que les évangélistes supposent connus les événements qu'ils racontent sommairement ou à quoi ils font allusion. Ainsi s'explique sans doute l'extrême sobriété des deux premiers, quand ils en viennent à la vie glorieuse du Christ. Pourquoi auraient-ils raconté ce que les frères ne pouvaient pas ignorer : les multiples manifestations du Ressuscité ? Il leur a suffi de noter comment la première nouvelle de l'événement est arrivée aux Apôtres. Saint Matthieu rappelle en outre l'apparition galiléenne, mais c'est uniquement afin de compléter le discours de la mission et de mettre enfin sur les lèvres du Sauveur l'envoi des Apôtres à *toutes les nations* (*Mt.* X, 5 et XXVIII, 19). Saint Marc ou quelque autre écrivain inspiré joindra plus tard un appendice au second évangile : rien d'étrange à cela, comme il est tout naturel que saint Luc et saint Jean, écrivant également plus tard, insistent davantage sur le grand fait de la Résurrection. Les rationalistes se demandent pourquoi les deux premiers évangélistes ne disent rien des apparitions décisives que relatent les deux derniers, et ils répondent que ceux-ci (ou leurs sources) ont inventé ce que ceux-là ignoraient. Mais il est à la fois plus simple et plus honorable pour tout le monde de supposer qu'avec le temps l'évidence de la Résurrection s'estompait et qu'il fallait en conséquence recueillir les témoignages les plus convaincants. Absente de Matthieu et de Marc (première édition), l'intention apologétique s'insinue en Luc et en Jean, comme on le voit au

choix des détails les plus propres à persuader le lecteur. Cette intention, très légitime assurément, pourrait peut-être nous indisposer, si elle se présentait dans les plus anciens écrits. Maintenant elle prouve simplement que les doutes, à quoi elle veut remédier, n'ont surgi qu'assez tard. Alors seulement on a jugé bon de rappeler que les premiers témoins avaient douté eux aussi et comment leurs doutes n'avaient pu tenir devant l'évidence des faits.

La façon de raconter, en Marc du moins et en Jean, dénote le témoin oculaire. Nous ne répéterons pas ce qui a été très bien dit avant nous (8). Aussi bien notre intention n'est-elle point de faire la preuve en règle de l'historicité des évangiles. Nous croyons avoir suffisamment montré comment un lecteur intelligent pouvait tirer de la lecture attentive du texte évangélique la conviction qu'il a affaire à des historiens consciencieux. Cela posé, quoi qu'il en soit de l'interprétation des faits racontés, il est d'ores et déjà établi que le portrait du Christ, dont nous allons faire argument, est tracé d'après nature.

II

Le portrait évangélique du Christ est tracé d'après nature. C'est un fait, mais ce fait implique-t-il la parfaite ressemblance du Christ évangélique avec le Christ historique ? La question est de savoir si le peintre a embelli ou enlaidi son sujet. Nous prétendons qu'il n'a pu l'embellir, que le Christ historique était donc tout au moins aussi beau que le Christ évangélique. Et la raison est qu'un pur homme pouvait bien à force d'intelligence *copier* un tel modèle, mais non pas l'*inventer*.

(8) Voir, pour saint Marc, Huby, *L'Evangile et les évangiles*, Paris, 1929, p. 133 ss. et, pour saint Jean, Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1936, p. XCIV s. — Dans l'*Evangile selon saint Marc* de Lagrange (1929), on trouvera aussi noté d'après Turner un aspect du style de *Mc.* qui montre en lui le rapporteur des paroles d'un témoin oculaire. C'est l'emploi du pluriel pour désigner Jésus et ses disciples dans leurs déplacements et leurs mouvements. Aussitôt après ce pluriel, la personne de Jésus se détache au singulier, car il est bien évidemment le héros de tous les épisodes. Mais cela eût suggéré d'employer le singulier dès le début. La tournure de *Mc.* semble donc le fait d'un rapporteur qui a entendu dire : « Nous allâmes et cette chose lui advint ». Turner a eu soin de noter, ce qui est essentiel, que *Mt.* et plus encore *Lc.* ont ramené les verbes au singulier ou ont omis le pluriel » (p. CIX). Comparez, par exemple, *Mc.* I, 21 et *Lc.* IV, 31 ; *Mc.* V, 38 et *Mt.* IX, 23, etc.

Pourtant, objectera-t-on, la légende grossit toujours les qualités comme les défauts des personnages historiques. Le Christ ferait donc exception, et lui seul, à cette loi universelle ? Quoi de plus facile, d'ailleurs, que de creuser un peu plus profondément tel trait, d'aviver un peu telle couleur, ou, au contraire, d'adoucir un peu tel éclat, d'arrondir tel angle trop saillant ? En effet, il n'est rien de plus facile et de plus tentant. La merveille, c'est précisément que les évangélistes ou les témoins du Christ n'ont point cédé à la tentation de corriger le chef-d'œuvre qui les dépassait infiniment.

Comment savons-nous qu'ils n'ont point corrigé, pas même involontairement et à leur insu, le Christ historique ? Parce qu'ils ont respecté les traits qui naturellement leur plaisaient le moins. Et ce respect est si peu naturel qu'il ne se comprend pas bien en dehors de l'action du Saint-Esprit. Nous irons jusqu'à dire qu'un Juif contemporain de Jésus, loin de pouvoir inventer, n'était pas même capable de copier fidèlement l'image de l'Homme-Dieu. Fatalement, sauf intervention céleste, il aurait altéré la figure du Christ. Car « nul ne comprend ceux qui valent beaucoup mieux que lui-même » (9). Il est sûr, par exemple, que Pierre, laissé à lui-même, aurait soigneusement élagué de la vie de Jésus les humiliations et les souffrances (*Mc.* VIII, 32 ; XIV, 71) ; nous croyons volontiers qu'il eût glorifié le Fils de l'homme sans le faire passer par la mort (*Mc.* IX, 5). Laissé pareillement à lui-même, Jean, le « fils du tonnerre », n'aurait pas seulement renversé les gardes, venus pour arrêter son Maître (*Jn.* XVIII, 6), il les eût foudroyés (cfr *Lc.* IX, 54), comme Élie (*II Rois*, I, 10-12).

Au fond, c'est bien ainsi que raisonnent les incrédules, mais ils ne vont pas si loin. Les disciples, feront-ils remarquer, ne pouvaient évidemment fausser l'histoire à ce point : ils ont seulement multiplié les miracles du Christ et, n'osant nier sa mort, ils l'ont corrigée par la résurrection. L'objection ne nous semble guère pouvoir atteindre que quelques « universels » hyperboliques du premier évangile (Mt. IV, 23 s. ; VIII, 16 ; IX, 35 ; XII, 15 ; XV, 30) ; car, à part ces cas, peut-être simple exagé-

(9) Newman, dans Bremond, *La Vie chrétienne*, Paris, 1907, p. 187.

ration de style, les miracles évangéliques sont-ils tellement éclatants ? Et la résurrection est-elle tellement mise en lumière ? N'est-il pas étrange que la Passion occupe dans les quatre évangiles une place notablement plus considérable que son prétendu correctif ? Dans l'hypothèse des incrédules, le premier soin des disciples eût été de réduire le plus possible l'échec de leur Maître. Or ils le soulignent. C'est donc qu'ils en ont compris *finalement* la valeur. Nous savons comment eut lieu cette conversion inespérée : une fois monté au ciel, le Christ leur a ouvert les yeux par son Esprit. C'est ainsi qu'ils ont, non point idéalisé, mais découvert la vraie figure de l'Homme-Dieu.

Ils ont pourtant laissé les miracles dans leurs récits, comme ils les avaient trouvés dans la réalité, mais en notant que Jésus ne les avait opérés que par condescendance et compassion, en imposant le plus souvent silence aux miraculés. Ils ont fait également mémoire des apparitions du Ressuscité, mais en notant ici aussi que ces apparitions, rendues nécessaires par l'incrédulité des Apôtres, n'eurent rien d'éclatant et prirent fin après quarante jours. Loin de « corriger » de la sorte les humiliations et les souffrances de leur Maître, ils évitent au contraire tout ce qui pourrait en amoindrir la valeur. Il faut que la Passion reste en évidence, même après la Résurrection. Si Luc et Jean, à la différence de Matthieu et de Marc, insistent tant soit peu sur le mystère glorieux, il se trouve que, pour chasser tous les doutes, ce n'est pas sa gloire que le Ressuscité fait voir et toucher, mais les traces de sa crucifixion (*Lc.* XXIV, 39 ; *Jn.* XX, 20, 27). Sa gloire, il ne l'a montrée qu'à trois témoins privilégiés et afin d'avoir le droit de leur montrer ensuite l'abîme de sa désolation. Il est donc clair comme le jour que les évangélistes n'ont rien corrigé du tout. Et cette réserve est naturellement inexplicable.

Elle s'explique, comme la réserve de Jésus lui-même, par l'esprit de charité qui ne veut pas forcer l'entrée des âmes mais s'y introduire doucement. Aux surprenants prodiges physiques de l'Ancien Testament vont se substituer les miracles moraux : le plus remarquable est précisément cette retenue divine dont le Christ inaugure le règne en soutenant, de la crèche à la croix, son personnage de vrai homme. Ce n'est pas ainsi que les Juifs concevaient leur Messie (cfr *Mt.* XI, 2 s. ; *Jn.* VII, 3 s. ; XIV, 22). Même les amis de Jésus s'atten-

dirent jusqu'au bout à une théophanie publique, qui n'est pas encore venue. Quant aux ennemis, ils prenaient un malin plaisir à réclamer « un signe du ciel » (*Mc.* VIII, 11) et triomphaient du refus du Christ comme d'un aveu d'impuissance. Et quand, miracle suprême, le Tout-Puissant se laissa enchaîner, condamner, mettre en croix, les amis comme les ennemis ne virent là qu'une défaite irrémédiable.

Si les hommes avaient été plus intelligents et moins lents à croire, peut-être le Fils de Dieu aurait-il opéré moins de miracles physiques encore. Ah ! si les rationalistes savaient ce qu'ils font en ne laissant à Jésus que ses humiliations et ses souffrances ; s'ils se doutaient comme ils rejoignent ainsi le plus cher désir de notre Sauveur ! Mais, pas plus que les meurtriers du Christ, ils ne savent ce qu'ils font et, comme les Juifs hostiles, ils ne voient qu'impuissance dans ce miracle incomparable qu'est le Verbe fait chair à sacrifice par amour.

Le Christ est essentiellement Dieu manifesté. Or il n'est pas un homme, ni même un ange, qui eût jamais pu concevoir une telle manifestation de la Divinité. Aujourd'hui encore, après dix-neuf siècles de christianisme, combien ne voient dans le Crucifix et l'Hostie que le voile de la Divinité ! Parce que, sur la croix et dans le Saint Sacrement, les attributs rationnels de Dieu sont en effet voilés et comme anéantis, ils parlent d'un Dieu caché, et ils ne comprennent pas que ce voile même est une révélation et que le Fils de Dieu ne manifeste jamais plus la gloire de son Père qu'en acceptant de se faire notre rançon et notre nourriture.

Sans doute, il faut savoir que ce Jésus souffrant et humilié n'est autre que l'égal de Iahweh. Mais il n'était pas nécessaire pour cela que Jésus fît beaucoup de miracles, et d'ailleurs tous les miracles physiques du monde n'auraient pas suffi à cela. Il suffisait, au contraire, que le Fils de l'homme affirmât qu'il était le Fils de Dieu, jouissant comme son Père des attributs divins ; il suffisait surtout et il fallait qu'il se tînt à la hauteur de son affirmation, sans qu'un mot, un geste ne vînt démentir le témoignage qu'il s'était ainsi rendu. Or le Christ évangélique satisfait à cette double condition, et de telle façon qu'en cela le récit des évangélistes ne peut être que l'écho fidèle de la réalité historique.

Il est évident qu'un Juif s'adressant à des Juifs ne pouvait

se donner comme l'égal de Iahweh sans avoir perdu la raison, à moins d'être en effet l'égal de Iahweh. Il est non moins évident que le premier évangéliste tout au moins, Juif écrivant pour des Juifs, ne pouvait imputer à son héros une pareille prétention, à moins d'avoir la certitude absolue que celui-ci avait émis en effet cette prétention inouïe. Il suffit maintenant de lire attentivement les paroles du Christ en saint Matthieu pour se convaincre que Jésus se croyait et donc était l'égal de Iahweh.

En saint Jean seulement, il est vrai, Jésus affirme nettement sa préexistence céleste (III, 13 ; VI, 38, 51, 62 ; VIII, 58 ; XVI 28 ; XVII, 5, 8) et son éternité : « Je suis » (VIII, 24, 58). Saint Matthieu, pas plus que saint Marc ou saint Luc, n'apporte un témoignage pareil. C'est qu'ils ne remontent pas au delà de l'incarnation, tandis que le dernier évangéliste, de son œil d'aigle, fixe d'abord la génération éternelle du Verbe. Mais l'éternité, si caractéristique qu'elle soit de la Divinité, n'en est pas le seul attribut. D'ailleurs, la Charité, que Jésus avait mission de révéler, était moins voisine de l'Eternité que du Souverain Bien. C'est surtout comme Législateur suprême, comme Règle du bien et Fin dernière des hommes, qu'il devait se donner d'abord. Or, nulle part plus qu'en saint Matthieu, les *logia* ne revendiquent pour leur Auteur la possession de ces attributs-là. C'est dans l'évangile écrit pour les Juifs que Jésus s'attribue sans restriction (sans même se réclamer du Père, comme en saint Jean) le droit de compléter la Loi (*Mt.* V, 22, etc.), de remettre les péchés (*Mt.* IX, 2, 6), de juger sans appel (*Mt.* XVI, 27 ; XXV, 31 s.), — le sort éternel dépendant d'ailleurs de l'attitude qu'on aura prise à son égard (*Mt.* V, 11 ; X, 22, 32, 39 ; XXV, 35, 42) — ; il s'attribue non moins absolument le droit d'être aimé par-dessus toute créature (*Mt.* X, 37), d'être obéi à l'exclusion de tout autre maître (*Mt.* XII, 30 ; XXIII, 10) ; enfin la perfection consiste à le suivre (*Mt.* XIX, 21) ; le bonheur, à vivre avec lui ; le malheur, à être séparé de lui (*Mt.* VII, 23 ; XXV, 34, 41). Qui donc, sinon le seul vrai Dieu, aurait pu parler ainsi sans se faire aussitôt enfermer comme fou ou lapider comme blasphémateur ? Si même les Pharisiens se contentent de murmurer (*Mt.* IX, 3) ; si, comme saint Jean le raconte (V, 18 ; VIII, 59 ; X, 31, 39), même à Jérusalem on n'en vint pas effectivement à la

lapidation, c'est que, sur les lèvres de Jésus, ces prétentions exorbitantes perdaient quelque chose de leur étrangeté : c'est qu'à travers le Fils de l'homme perçait quelque rayon de la Divinité.

Le fait est qu'après dix-neuf siècles d'examen scrupuleux personne n'a pris encore en défaut le Christ évangélique. Si Jésus n'était pas Dieu, il se serait fatalement démenti par un mot imprudent, par un geste irréfléchi. Il a fallu à Dieu une charité infinie pour soutenir jusqu'au bout son personnage d'homme, mais il aurait fallu à un pur homme une vigilance et une énergie surhumaines pour jouer impeccablement le rôle de Dieu, le rôle de Iahweh. Dira-t-on que Jésus a mal joué ce rôle, puisque les Juifs l'ont sifflé ? Il l'a trop bien joué au contraire, c'est-à-dire qu'il a fait voir en lui par-dessus tout autre attribut la Charité qui est l'essence même de la Divinité, le lien de la Trinité. Les Juifs égoïstes ont sifflé la Charité, pas autre chose. Dira-t-on que l'impeccable rôle de Jésus est dû aux évangélistes, attentifs à taire les défauts de leur modèle ? Mais, nous le répétons, toute retouche de leur part ne pouvait que gâter l'inconcevable perfection de l'original. Aussi bien n'étaient-ils pas naturellement à l'abri des oublis ou des distractions : si nous découvrions quelque erreur dans le Christ évangélique, nous l'imputerions plus raisonnablement à ses historiens qu'à lui-même. Car il n'est personne, pensons-nous, qui ait jamais songé à mettre Matthieu, Marc, Luc ou Jean même au-dessus de Jésus. On a pu justement l'affirmer : « La personnalité morale du Christ est, à elle seule, la merveille des merveilles ; et, si elle n'avait pas été une vraie figure historique, aucun procédé d'idéalisation n'aurait pu la créer » (10). La littérature pieuse atteste, en effet, que tout essai d'embellir le Jésus des évangiles ne réussit qu'à le rendre moins transcendant.

Plus on contemple le Christ évangélique, plus on se rend compte que, si Dieu est Charité, c'est ainsi que l'Homme-Dieu devait parler et agir. Il est impossible de pousser plus loin que Jésus de Nazareth le désintéressement et l'indépendance à l'égard des hommes et des choses, et d'éviter en même temps autant que lui toute apparence d'indifférence ou de dédain. Manifestement il ne se recherche pas lui-même, non pas même

(10) Allo, *Le Scandale de Jésus*, Paris, 1927, p. 101.

dans le don incessant qu'est son passage parmi nous. Il fait la volonté de son Père, il dit la vérité. Ses bienfaits sont tellement substantiels que la plupart des hommes lui en gardent plus de rancune que de gratitude. « Doux et humble de cœur », plutôt que de trahir sa mission, il accepte de se rendre insupportable. L'Homme-Dieu n'a vécu que trente-trois ans, parce que les Juifs l'ont fait mourir pour s'en débarrasser ! Sauf à l'heure de l'agonie, où plus que jamais il veut se rendre semblable à nous, il n'y a point trace en lui d'effort ni de lutte. Il n'a pas à se raidir pour demeurer libre. Il s'abandonne à la pitié, il accueille la confiance, sans cesser d'être parfaitement maître de ses sentiments. Nul n'a mesuré plus exactement que lui ce qu'on pouvait attendre des hommes, et nul n'a formulé des exigences plus démesurées. C'est au point qu'on a le droit de le taxer d'intolérance, si l'on ne croit pas qu'il donne ce qu'il demande. Voilà pourquoi lui-même ne permet pas qu'on vante sa bonté, si l'on n'admet d'abord sa divinité (*Mt.* XIX, 17). Toute bornée qu'elle est, l'estime que font de lui les incroyants serait excessive, si elle ne trahissait le pressentiment qu'ils ont de sa véritable identité.

III

Si, répondant au défi des Juifs, Jésus de Nazareth était descendu vivant de la croix (*Mt.* XXVII, 42) et, transfiguré comme au Tabor, avait fait sa rentrée dans la ville sainte aux acclamations de la multitude, il n'est pas douteux que le peuple juif d'abord, puis le genre humain tout entier ne l'eussent reconnu pour le Fils de Dieu. Mais Jésus est mort sur la croix ; il a attendu le troisième jour pour sortir du tombeau ; il est ressuscité sans témoin ; il n'a apparu qu'à des amis, Saul excepté ; bref, il a voulu que son souvenir le montrât crucifié ou mystiquement immolé jusqu'à son retour glorieux. C'est pourquoi il a été finalement rejeté de la plupart des Juifs et de la majorité des hommes. Mais qu'il n'ait pas été universellement délaissé, qu'après dix-neuf siècles le culte du Crucifix et de l'Hostie s'impose plus que jamais à l'élite de l'humanité, voilà un miracle moral incontestable que personne ne peut récuser sans se vouer à l'athéisme et au néant. S'il y a un Dieu, le Christ est Dieu.

On essaiera vainement d'expliquer naturellement le triom-

phe issu de la croix. D'abord, la résurrection elle-même ou, si l'on veut, les apparitions du Ressuscité, surtout si elles n'ont pas eu plus d'éclat que le disent nos évangiles, cela compense à peine l'horreur de la Passion. Pour que les Apôtres et les premiers disciples aient non point oublié, mais compris l'échec de leur Maître, il a fallu une illumination extraordinaire et surhumaine. Si les documents n'attestaient point la descente du Saint-Esprit, nous serions en droit de la supposer. Sans la continuelle intervention de ce même Esprit, les succès de la prédication primitive se justifieraient mal par quelques prodiges inférieurs à ceux de Jésus ou par une conviction d'apôtres qui n'atteignit jamais à la hauteur de l'enseignement du Christ. Ces œuvres *majeures,* auxquelles Jésus fait allusion en *Jn.* XIV, 12, ce sont précisément les merveilles que l'Esprit-Saint opérera dans les âmes à la voix de ses continuateurs.

C'est en effet l'Esprit-Saint qui apporta aux hommes le sens de l'Homme-Dieu et spécialement du Crucifié. « Dieu est Charité » : « Il a tant aimé le monde qu'il a livré son Fils unique » (*Jn.* III, 16). Telle est la seule explication qui empêche le grand mystère de choir dans l'absurdité. Pour qui ne croit pas à la divine Charité, le Crucifix et l'Hostie sont des scandales et des folies, mais celui qui croit adore dans ces deux signes la plus belle révélation de la Divinité.

Il est impossible, sans doute, de croire naturellement à un Dieu Charité. Il ne suffit donc pas qu'on ait trouvé une fois pour toutes le mot de l'énigme. Il faut, pour rester chrétiens jusqu'au bout, demeurer sans cesse sous l'influence de l'Esprit-Saint. Ainsi s'expliquent les apostasies. Le Dieu Charité n'est pas le Bon Dieu que la raison avoue facilement, ni la Providence attentive à épargner aux hommes les moindres désagréments, ni le père bonasse toujours prêt à passer l'éponge sur les frasques de ses enfants. Le Dieu Charité, c'est le Père qui sacrifie son Fils unique pour faire confluer sa justice en miséricorde : superexaltat misericordia iudicium. Jamais la raison humaine ne se serait élevée jusqu'à cet incroyable mystère : « Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu sancto, per mortem tuam mundum vivificasti ».

Cela n'est pas une invention humaine, ni diabolique à coup sûr. A force d'érudition et d'ingéniosité, il y a toujours moyen

de découvrir des antécédents aux nouveautés les plus originales. Tout ce qu'on a trouvé pour expliquer l'origine de la Croix et de l'Eucharistie ne fera jamais illusion qu'à ceux-là qui, du mystère authentique, n'ont perçu que les mots ou les images. Qui a goûté une fois le sens profond du mystère a senti qu'il ne pouvait venir que du ciel.

A-t-on suffisamment remarqué que la croyance à la Charité divine et au Sacrifice rédempteur a commencé dans le milieu naturellement le plus réfractaire : le monde juif (11) ? Du monde juif, le Dieu crucifié a passé au monde romain et vaincu l'empire de la force. Aujourd'hui encore c'est le monde occidental, où règnent le rationalisme et le naturalisme, qui donne au Crucifix et à l'Hostie la majorité de leurs adorateurs. Sans doute, nous ignorons ce qui se joue au fond des cœurs et, d'ailleurs, la foi qui n'inspire pas toute la conduite est suspecte d'illusion ou de mensonge. L'incontestable miracle, c'est dans les œuvres de la sainte Eglise qu'il convient de le chercher. Or on ne peut nier l'immense révolution qui, grâce au culte de la Croix et de l'Eucharistie, a transfiguré et transfigure toujours la vie occidentale. S'il y a des périodes où la charité se refroidit, il est possible en tout temps de distinguer les vrais des faux chrétiens. Passés maîtres dans l'art de la critique, nos modernes rationalistes n'ont pas le droit de se scandaliser parce qu'ils rencontrent, dans le présent ou le passé, des prêtres, des évêques, même des papes égoïstes. N'ont-ils pas lu dans nos quatre évangiles que Judas faisait partie du collège apostolique ? Qu'à l'exemple du traître, de nombreux prélats aient trafiqué du sang de Jésus, qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'en tout temps, comme au temps du Christ, il y a plus d'appelés que d'élus ? Mais on ne citera pas un seul égoïste dont le culte se soit imposé à toute l'Eglise. La rareté des saints prouve une fois de plus que, sans la grâce humblement reçue, il est impossible de croire sincèrement et pratiquement au mystère de la divine Charité.

René THIBAUT, S. I.

(11) Nietzsche, pour expliquer ce miracle, a inventé le plus déconcertant de ses paradoxes : les Juifs ont lancé le christianisme parmi les nations comme un microbe destiné à énerver la force à quoi leur propre faiblesse ne pouvait tenir tête ! (*La Généalogie de la Morale*, Paris, Mercure de France, p. 45 ss.).

FACULTÉS DES AUMONIERS MILITAIRES ET DES PRÊTRES MOBILISÉS

Le 8 décembre 1939, le jour même où le Souverain Pontife adressait aux prêtres mobilisés de paternels encouragements et leur annonçait son désir d'alléger les difficultés de leur vie par la concession de diverses faveurs (1), la S. C. Consistoriale donnait, en un long décret, la liste des facultés accordées aux aumôniers en chef des armées en guerre ou mobilisées (2).

Nous avons, en octobre dernier, dans une « Note canonique » de la *N.R.Th.* (3), rappelé les pouvoirs et facultés concédés à l'occasion de la guerre 1914-1918.

A ce moment, une communication faite par la Nonciature Apostolique de Paris avait déjà permis à *La Croix* du 2 septembre 1939 d'indiquer un certain nombre de pouvoirs accordés aux aumôniers militaires et prêtres mobilisés (4).

Après que le cardinal archevêque de Paris eut reçu du S. Siège, en novembre 1939, juridiction spéciale sur les aumôniers de terre et de l'air de l'armée française, fut publiée une liste de facultés vue et approuvée par lui, le 26 novembre 1939 (5). Cette liste reprenait les principaux privilèges concédés pendant la guerre 1914-1918, y ajoutant toutefois certaines nouveautés en matière de jeûne eucharistique. Nous croyons que ces listes ont perdu tout caractère officiel du fait de la publication du document de la S. C. Consistoriale de 8 décembre 1939. Il ne faut pas perdre de vue en effet qu'un certain nombre de facultés de la guerre précédente avaient été expressément révoquées par un décret de la même Congrégation

(1) *N.R.Th.*, 1940, p. 202.

(2) *A.A.S.*, XXXI, 1939, p. 710-713. Trad. française dans *La Documentation catholique*, du 5-20 février 1940, n. 909, col. 165-168.

(3) Sept.-oct. 1939, p. 966-972. Si nous l'avions connu alors, nous aurions utilisé avantageusement le *Manuel de l'Aumônier de la marine et du prêtre mobilisé*, de l'abbé de Dartein et du P. Decout, S. I., Paris, Alsatia, 1939.

(4) Le texte publié dans la revue *Prêtre et Apôtre*, devenue *Le Prêtre aux armées*, n° 249, 1er octobre 1939, p. 313 et dans le bulletin de *L'union apostolique*, nov.-déc. 1939, p. 431 laisse bien quelque doute sur l'origine précise des divers pouvoirs.

(5) Cfr le texte qui semble officiel dans *L'Union apostolique*, février 1940, p. 63.

du 22 février 1919 (6). Ce ne devait être que temporairement, en vertu d'une délégation du Saint-Siège, en attendant la publication d'une liste nouvelle de facultés, que l'on pouvait remettre en vigueur celles qui avaient été révoquées.

Nous aurons souvent dans le commentaire des facultés nouvelles à les comparer avec celles qui ont été accordées précédemment pour fixer le droit actuel. Ce commentaire suivra pas à pas le texte du document.

Avant tout, le titre même du document appelle de nombreuses et importantes remarques.

INDEX FACULTATUM

quae a Sanctissimo Domino Nostro PIO Divina Providentia Papa XII Vicariis castrensibus seu Cappellanis maioribus, quocumque vocantur nomine, in omnibus nationibus aut regionibus in quibus status belli aut militum ad arma convocatio adest vel forte aderit, conceduntur, habitualiter subdelegandae suis cappellanis militaribus aliisque, si velint, sacerdotibus utriusque cleri ratione militiae sibi subditis, dummodo idoneis et dignis, in favorem tum ipsorum sacerdotum et clericorum tum militum aliorumque fidelium exercitum terrae, maris et aëris comitantium, atque perdurante praesenti bello dumtaxat valiturae.

Ce qui, dans la guerre précédente, a été l'œuvre des diverses Congrégations et de la Pénitencerie, intervenant au fur et à mesure des besoins et des demandes, sur un laps de temps assez étendu, de fin 1914 à 1916 (7), est actuellement donné en une fois par la S. C. Consistoriale.

---

(6) *A.A.S.*, XI, 1919, p. 74. — *N.R.Th.*, 1920, p. 30. Voici quelles étaient les facultés révoquées : 1) absolvendi in quibusdam casibus milites generali formula, seu communi absolutione sine praecedenti confessione ; 2) absolvendi ab omnibus censuris et casibus reservatis ; 3) Missam celebrandi in quocumque loco, etiam sub dio, remoto quidem irreverentiae periculo ; 4) bis in die, etiam una hora post meridiem, et in casibus extraordinariis vel non servato ieiunio, Sacrum peragendi ; 5) Missas votivas loco propriae a rubricis praescriptae legendi ; 6) asservandi SSmum Sacramentum in bellicis navibus et in stativis castrorum valetudinariis ; 7) benedicendi unico crucis signo coronas, cruces, numismata cum applicatione indulgentiarum ; 8) sese eximendi a recitatione divini officii, ac pariter idem officium in alias pias preces commutandi.

(7) *N.R.Th.*, 1939, p. 966.

Nous nous trouvons en présence d'une liste de « facultés habituelles » accordées pour un temps déterminé — la durée de la présente guerre. En vertu du c. 66, § 1, ces facultés doivent être assimilées à des privilèges « praeter ius ». Dès lors, elles admettent une interprétation large, sauf si elles allaient contre des droits acquis, si elles se rapportaient à des procès, ou étaient données en matière de collation de bénéfices — ce qui ne se réalise nullement dans le cas présent (8). Ce qui ne veut pas dire que les privilèges peuvent être étendus au delà de leur teneur, mais que, tout en s'en tenant au sens propre des mots, il faut, en cette matière, adopter le sens large et non pas le sens strict (9).

Une première application de ce principe d'interprétation large nous semble suggérée par le texte même du document lorsqu'il déclare s'adresser aux Ordinaires militaires (vicariis castrensibus, évêques d'armée) ou aux aumôniers en chef (cappellanis maioribus), quel que soit le nom qu'on leur donne (quocumque nomine vocantur). Manifestement, l'on veut faire abstraction de la variété d'organisation du service d'aumônerie dans les divers pays (10).

A la différence des facultés quinquennales que la S. C. Consistoriale et la S. C. de la Propagande concèdent aux Ordinaires à leur demande personnelle, les présentes facultés sont conférées aux aumôniers en chef (nous les appellerons ainsi désormais) par la seule publication du document aux *Acta Apostolicae Sedis*. Elles ne le sont pas, ipso facto, à tous les aumôniers militaires.

Le décret prévoit les nécessités futures : en effet, les facultés sont accordées pour toutes les nations ou régions, qui sont ou qui *seront* en guerre, ou dont les armées sont ou

---

(8) Cfr c. 68 et 50. Van Hove, *De privilegiis. De dispensationibus*, n. 158, 173, 183.

(9) c. 67. Van Hove, *o. c.*, n. 159 ; Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, n. 242 et 296.

(10) Les Concordats d'après guerre ont assuré la constitution d'un Ordinaire militaire en Pologne (art. VIII), en Lithuanie (art. VII), en Italie (art. XIII), dans le Reich allemand (art. XXVII). Sur l'organisation du service d'aumônerie dans l'armée anglaise, voir les renseignements fournis par Mgr Dey, Ordinaire des Forces armées de Sa Majesté, dans *La Documentation catholique* du 5-20 décembre 1939, n. 907, col. 1298-1306.

seront mobilisées. Il n'y aura aucun motif, pensons-nous, de restreindre à la mobilisation générale le sens des mots « militum ad arma convocatio ». Dès lors qu'un gouvernement estime devoir rappeler sous les drapeaux des hommes en quantité notable, son service d'aumônerie doit être pourvu des facultés nécessaires à un bon fonctionnement. C'est bien l'interprétation adoptée par l'aumônier en chef de Belgique, où cependant la mobilisation générale n'est pas décrétée (11).

Les aumôniers en chef sous-délègueront de façon habituelle (c. 199, § 2) les facultés aux aumôniers militaires, et, s'ils le veulent, aux autres prêtres de l'un ou l'autre clergé dépendant d'eux du fait du service militaire, pourvu que ces prêtres présentent des garanties de science et de vertu. Les mots *sacerdotibus utriusque cleri ratione militiae sibi subditis* ne semblent pas devoir faire difficulté. S'il est vrai que des liens hiérarchiques proprement dits unissent les aumôniers en chef à tous leurs subordonnés aumôniers militaires (suis cappellanis militaribus), on ne peut parler pour les prêtres-soldats et brancardiers, sauf le cas de mandat officiel de l'autorité ecclésiastique compétente, que d'une dépendance à l'égard de l'aumônier en chef analogue à celle de tous les soldats (ratione militiae sibi subditis). Ceci suffit pour que les aumôniers en chef puissent sous-déléguer à tous les prêtres-soldats, en tout ou en partie, les facultés concédées par le Saint-Siège. En tout ou en partie, disons-nous ; il pourrait être de sage administration de réserver aux seuls aumôniers militaires certaines facultés ; cela dépendra fort du nombre d'aumôniers, des nécessités actuelles de l'armée, mobilisée seulement ou déjà en guerre. Toutefois, une communication large des privilèges est certainement dans l'esprit de la concession. Une sous-délégation immédiate par les aumôniers en chef ou ultérieure par les prêtres sous-délégués à des prêtres non-mobilisés est écartée par le texte même.

Réservées aux aumôniers et aux prêtres-soldats, les facultés

(11) Par une concession du 24 janvier 1940, Mgr J. Dugardyn a communiqué aux aumôniers militaires et aux prêtres qui en remplissent les fonctions les facultés ci-dessous nn. 15, 16, 18, 19 et 1 (en restreignant le droit de biner aux dimanches et fêtes de précepte, en l'absence d'autre prêtre) ; à tous les prêtres-soldats de l'armée belge ont été communiquées les facultés nn. 2, 3, 4, 8, 9, 20, 21, 10 (la célébration du Jeudi-Saint n'étant permise toutefois que pour l'utilité d'un groupe de soldats et non pour la seule dévotion personnelle).

doivent être employées aussi au bénéfice des prêtres et des clercs, des soldats et des civils attachés (comitantium) aux armées de terre, aux forces navales et aériennes. Les facultés 13 et 14 prévoient des exceptions à ce principe général.

Enfin, l'en-tête du document s'achève par la déclaration que les facultés ne valent que pour la durée de cette guerre. Bien que la même formule ait été employée dans divers décrets donnés au cours de la dernière guerre, nous avons dit ci-dessus que la S. C. Consistoriale jugea utile, le 22 février 1919, de révoquer explicitement certaines facultés.

A. FACULTÉS TOUCHANT LA CÉLÉBRATION DE LA S. MESSE ET LA GARDE DU S. SACREMENT (12).

1. *Sacrum bis litandi diebus dominicis aliisve festis de praecepto et, urgente necessitate conficiendi nempe SS^mam Eucharistiam in communem utilitatem, etiam diebus ferialibus servatis rubricis et ieiunio.*

La faculté de biner, concédée dans le texte qu'on vient de lire, ne l'est manifestement qu'en vue du bien commun et non pour la seule dévotion du prêtre-soldat ; elle a pour but de faciliter l'assistance à la messe d'obligation et, chose intéressante, de rendre plus aisée, même un jour de semaine, la communion des soldats. Nous citerions volontiers comme exemple de ce dernier point le fait de permettre à un groupe d'hommes de communier le premier vendredi du mois. S'ils ne peuvent se rendre à l'endroit où l'aumônier célèbre habituellement la messe, celui-ci pourrait biner afin de leur procurer le moyen de communier. L'on nous objectera peut-être les mots *urgente necessitate conficiendi SS^mam Eucharistiam.* Ne faut-il pas voir là l'exigence de fournir le viatique à un groupe de soldats ? Nous pensons qu'il y a plus. Voici nos raisons :

Tout d'abord, le texte ajoute les mots *in communem utilitatem,* ce qui est évidemment beaucoup plus large que la nécessité stricte de recevoir le viatique. Par ailleurs, les mots *urgente*

(12) Afin de grouper les facultés d'après leur objet, nous introduisons ces divisions qui ne se trouvent pas dans le texte original. Mais nous ne devons pas pour cela modifier l'ordre suivi dans le décret.

necessitate ne sont pas nécessairement synonymes de péril de mort, comme il ressort à l'évidence du c. 892, § 2 (13). Ils ne signifient rien d'autre qu'une « réelle nécessité » ; quand il y aura réelle nécessité, pour l'utilité commune, de consacrer des hosties, ce qui peut arriver bien souvent pour des troupes cantonnées loin de toute église, l'on pourra biner.

Autre argument : ce ne serait pas un privilège que de permettre le binage « à jeun » pour la confection du viatique : moralistes et canonistes sont assez d'accord pour voir dans l'exigence de confectionner le viatique une excuse suffisante à la loi de la messe unique pour le prêtre encore à jeun (14). Le c. 68 nous permet donc l'interprétation plus large. Enfin, la pratique de la S. C. des Sacrements, qui accorde actuellement l'indult de binage pour des jours de semaine, comme le premier vendredi du mois, afin de favoriser les communions, rend notre manière de voir conforme aux pratiques de la Curie.

Une concession faite par le Saint-Office le 17 juin 1915 aux aumôniers italiens puis étendue aux aumôniers belges (15) leur permettait « dans les cas extraordinaires qui ne peuvent être prévus » de biner même sans être à jeun. Cette faculté révoquée par le décret de la S. C. Consistoriale du 22 février 1919, n° 4 (16) n'est pas reprise ici et par conséquent n'existe plus. Toutefois en se basant sur l'opinion probable et admise comme telle par saint Alphonse dont nous parlons ci-dessous (voir note 14), l'on pourrait biner même sans être à jeun, s'il s'agissait de la nécessité de fournir immédiatement le viatique.

2. *Litandi Sacrum loco honesto atque decenti, etiam sub dio*

(13) « Urgente necessitate, omnes confessarii obligatione tenentur ex caritate confessiones fidelium audiendi et in mortis periculo omnes sacerdotes ».

(14) Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. I, edit. 2ª, 1928, n. 734,7. — A vrai dire, il faut bien reconnaître avec Gasparri (*Tractatus de SSma Eucharistia*, n. 390) que dans les circonstances ordinaires ce cas ne sera guère pratique. Mais on sait qu'une opinion vraiment probable permet de célébrer même sans être à jeun pour confectionner le viatique (Cappello, *l. c.*). D'après Gasparri encore (*o. c.*, n. 434), s'il fallait à la fois ne pas observer les lois de la célébration unique et du jeûne, il serait plus malaisé d'admettre la probabilité de cette opinion.

(15) *N.R.Th.*, 1939, p. 970.

(16) Voir ci-dessus, note 6.

et in navi, remoto quovis irreverentiae periculo iustaque de causa, servatis vero cautelis, quoties Missa litatur sub dio, ad impediendam fragmentorum SS^mae Eucharistiae dispersionem causa ventorum, ad hoc adhibito tentorio ad tria latera altaris descendente.

Le privilège de l'autel portatif n'implique, d'après le Code (can. 822, § 3), qu'une exception, celle de la célébration en mer. Cette exception est supprimée dans la faculté ci-dessus. Il n'est pas douteux que la même faculté autorise la célébration *sub terra,* parfois exceptée par les auteurs et concédée positivement dans la faculté n. 4 de la Formula tertia maior de la Propagande. Dans les casemates des grandes lignes de défense actuelles on trouve certainement des endroits décents pour la célébration (loco honesto et decenti). Ces derniers mots n'excluent pas nécessairement un endroit affecté à des usages domestiques ([17]). Encore faut-il cependant veiller à l'ordre, à la propreté, à un choix convenable de ce qui doit remplacer la table d'autel.

Ce privilège de l'autel portatif s'accompagne d'une remarque empruntée à l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 20 mars 1929 sur les précautions à prendre pour la célébration du S. Sacrifice, la distribution et conservation des Saintes Espèces ([18]). On demande qu'en cas de célébration en plein air, l'autel soit protégé de trois côtés par une tente afin d'empêcher que le vent n'emporte des fragments de la S. Hostie. L'Instruction de 1929 prévoyait que l'on pourrait obtenir le même résultat par des panneaux protégeant de trois côtés l'autel, ou de toute manière convenable et décente. Il semble bien qu'on puisse entendre la faculté n. 2 de la même façon. A défaut de tente, ou de planches, la célébration dans un endroit ouvert, mais suffisamment protégé contre le vent (porche, hangar partiellement fermé) ne serait pas interdite. Ce n'est d'ailleurs plus à proprement parler alors la célébration sub dio.

3. *Gaudendi personali indulto altaris privilegiasti, quoties Missae sacrificium in suffragium animarum illorum, qui in bello ceciderunt, applicant.*

(17) Cappello, *o. c.*, n. 759, 8.
(18) *N.R.Th.*, 1930, p. 53.

La faveur de l'autel privilégié pour les messes célébrées pour les victimes de la guerre n'était pas restreinte, lors du dernier conflit, aux prêtres-soldats. Le décret du S. Office du 28 janvier 1915 accordait cette faculté à tous les prêtres (19).

4. *Legendi diebus dominicis et festis Domini Missam* de SS^ma^ Trinitate ; *per Octavam Paschalem Missam Dominicae Resurrectionis ; aliis vero festis duplicibus I et II classis Missam* de Beata Maria Virgine, *pro diversitate temporis adsignatam ; in unoquoque casu cum* Gloria *et* Credo, *addita oratione* tempore belli ; *reliquis autem diebus vel enunciatam Missam* de Beata Virgine *cum oratione* tempore belli, *vel Missam* tempore belli, *cum oratione* de Sancta Maria, *vel Missam* de Requie.

Quod si Missam celebrare maluerint festi vel feriae currentis et paramenta coloris ritui respondentis praesto non sint, liceat uti paramentis albi coloris.

Cette faculté de célébrer des messes votives au lieu de la messe du jour est fort semblable à celle concédée par la S. C. des Rites, le 15 avril 1915 (20). L'on ajoute la permission de célébrer avec des ornements blancs la messe du jour ou de la férie qui en réclamerait d'autres.

5. *Benedicendi paramenta necnon utensilia ad sacrificium Missae necessaria, quando sacra unctio non exquiritur.*

En vertu de cette faculté, tout prêtre peut procéder à des bénédictions qui sont habituellement réservées (c. 1304) : celles des ornements sacerdotaux, des nappes d'autel, des pales et corporaux, du ciboire ou de la pyxide. On trouvera les formules à employer dans le Rituel Romain, tit. VIII, chap. 20-23. Il faut remarquer que la consécration des calices, qui s'accompagne d'onctions, n'est pas permise.

6. *Adhibendi formulam breviorem cum renovanda sit consecratio altaris portatilis.*

D'après le canon 1200, § 2, n. 1 et 2, la pierre d'autel perd sa consécration si elle a été notablement brisée, ou si elle l'a été à l'endroit des onctions — pratiquement des croix — ou si les reliques en ont été enlevées, ou enfin si le couvercle du

(19) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 66.
(20) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 265. — *N.R.Th.*, 1939, p. 970.

sépulcre est brisé ou détaché. La formule à employer pour le renouvellement de la consécration se trouve dans le Rituel Romain, appendice *De Consecratione altarium exsecratorum*, n. II.

7. *Celebrandi Missam absque ministro inserviente, si hic haberi nequeat.*

Un indult de la S. C. des Rites du 16 décembre 1916 avait accordé la même faculté pour la guerre précédente (21). On sait que le prêtre qui célèbre sans servant doit prononcer lui-même toutes les paroles que celui-ci devrait dire. Toutefois, il ne récite qu'une fois le Confiteor ; dans le Misereatur et l'Indulgentiam il emploie les mots « nostri, nos, nobis » au lieu de « vestri, vos, vobis ». A l'Orate fratres, il répond : « Suscipiat Dominus sacrificium de manibus *meis*... » et ajoute à la fin : Amen.

8. *Omittendi « Passionem » diebus quibus legi oporteat, recitando loco Evangelii ultimam tantum partem Passionis, et Dominica Palmarum Evangelium Benedictionis Palmarum.*

9. *Adhibendi formulam breviorem Benedictionis Palmarum, recitando scilicet orationes « Petimus », « Deus qui dispersa », « Deus qui per olivae ramum » (hic benedicuntur et distribuuntur rami) et in fine orationem « Omnipotens ».*

10. *Celebrandi Missam feria V in Coena Domini.*

11. *Peragendi feria VI in Parasceve sacros ritus, incipiendo tamen a detectione Crucis et, SS. Speciebus ad altare delatis, Missam prosequendo incensationibus omissis.*

Comme on le voit, ces facultés comportent des dérogations assez notables à la liturgie habituelle des offices de la Semaine Sainte : lecture de la Passion remplacée par la dernière partie seulement de cette Passion, ou par l'évangile de la bénédiction des Rameaux (comme on le concède aux prêtres qui binent) ; cérémonies très abrégées pour la bénédiction des Rameaux ; permission de célébrer des messes basses le Jeudi-Saint ; cérémonies du Vendredi-Saint se bornant à l'ostension et à l'adoration de la Croix, à la procession au reposoir et à la messe des Présanctifiés, sans les encensements.

---

(21) de Dartein et Décout, *o. c.*, p. 107.

Les rites permis, tant pour la bénédiction des Rameaux que pour les offices du Vendredi-Saint, ne sont ni ceux du Missel ni ceux du Memoriale Rituum de Benoît XIII. Il semble qu'on puisse en conclure que ni les deux ministres sacrés des offices selon le rite habituel, ni les trois clercs ou acolytes demandés par le Memoriale Rituum ne soient strictement requis. Toutefois, il est certainement souhaitable que pour la cérémonie du Vendredi-Saint, tout au moins, le célébrant soit assisté d'un ou deux acolytes bien stylés et qu'il se conforme personnellement aux rubriques du Memoriale Rituum.

L'on remarquera qu'aucune permission n'est accordée pour les offices du Samedi-Saint ou la messe ce jour-là.

12. *Permittendi ut in sacellis militibus destinatis etiam in navibus, loco tamen apto et decenti, sub peculiari vigilantia cappellani militaris, SS^mae Eucharistiae Sacramentum adservetur, dummodo altare in quo ciborium collocabitur sit decenter instructum et sacra supellectili sufficienter praeditum, ibidem Missae sacrificium semel saltem in hebdomada celebretur, eiusdem ciborii clavis caute custodiatur, lampas coram Sanctissimo indesinenter collucescat et Sacrae Species frequenter iuxta rubricas renoventur.*

Cette faculté permet de conserver le Saint Sacrement dans les chapelles destinées aux soldats, même sur les navires ; mais, en ajoutant les mots *loco tamen apto et decenti,* elle semble ne pas exiger un oratoire habituellement affecté au culte : il serait superflu de demander que celui-ci soit convenable et décent. Bien rares d'ailleurs doivent être les casernes, les camps d'instruction et même sans doute les navires de guerre qui ont leur oratoire semi-public !

Force nous est donc de donner à ce mot *sacellis militibus destinatis* le sens d'un lieu de culte destiné, de façon relativement stable, aux exercices religieux des soldats.

La faculté du même genre, concédée le 22 juin 1915 à l'Ordinaire militaire d'Italie, ne parlait que des hôpitaux militaires et des navires de guerre ayant un aumônier (22).

Outre l'observation des clauses ordinaires à pareille con-

(22) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 329. — *N.R.Th.*, 1939, p. 970.

cession, l'aumônier militaire devra veiller à écarter tout péril de profanation de la Sainte Réserve à l'occasion d'un combat imminent ou d'un raid maritime dangereux.

B. FACULTÉS CONCERNANT L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS.

13. *Excipiendi sacramentales confessiones omnium fidelium, qui in exercitu militant vel exercitui quovis modo sunt addicti, captivorum, si forte et ipsi in captivitate sint detenti, et, in locis bellici territorii tantummodo, omnium fidelium ad se accedentium, eosque absolvendi ab omnibus casibus et censuris quomodocumque reservatis, iniunctis de iure iniungendis, cum onere tamen intra semestre ab absoluto bello ad Sacram Paenitentiariam pro mandatis sub poena reincidentiae recurrendi, si de censuris specialissimo modo Sedi Apostolicae reservatis atque de illa, de qua in Decreto S. Pœnitentiariae « Lex sacri caelibatus » diei* 18 *aprilis* 1936 *agatur. Haec autem valeant etiam pro absolutionibus impertiendis, de quibus infra n.* 14.

14. *Imminenti aut commisso praelio* :

a) *meminerint sacerdotes se, licet ad confessiones non adprobatos, facultate gaudere omnes milites immediate ante praelium vel in praelio dimicantes, prout in mortis periculo constitutos, absolvendi, particulari quidem absolutione, a quibusvis peccatis et censuris, iniunctis de iure iniungendis* ;

b) *liceat iisdem sacerdotibus absolvere a quibusvis peccatis et censuris quantumvis reservatis et notoriis, generali formula seu communi absolutione, absque praevia orali confessione, sed doloris actu debite emisso, quando sive prae militum multitudine sive prae temporis angustia singuli audiri nequeant, eosque ita absolutos, ad S. Mensam Eucharisticam, per modum Viatici, admittere. Ne omittant vero pœnitentes docere absolutionem ita receptam non esse profuturam, nisi rite dispositi fuerint, eisdemque obligationem manere integram confessionem suo tempore peragendi* ;

c) *liceat denique impertire Benedictionem Apostolicam cum Indulgentia plenaria hac formula* : « Ego, facultate mihi ab Apostolica Sede tributa, Indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum vobis concedo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen ».

Quoniam vero occasione belli ipsae civitates, quae liberae seu apertae vocantur, aëreis incursionibus expositae inveniuntur, ne christifideles religionis subsidiis in vitae discrimine destituantur, liceat sacerdotibus, instante mortis periculo durantibus praefatis incursionibus, eosdem a quibusvis peccatis et censuris reservatis et notoriis, etiam formula generali eadem ratione de qua sub n. 14 *absolvere, eisdemque impertire Benedictionem Apostolicam cum Indulgentia plenaria de qua supra.*

Ces deux facultés traitent principalement de l'administration du sacrement de pénitence et de la bénédiction apostolique. L'allusion qui est faite en passant à la communion en viatique dans la faculté n. 14 b) paraît surtout avoir pour but de rassurer ceux qui craindraient de laisser communier des pénitents qui n'ont reçu qu'une absolution collective (23).

Pour la confession des soldats, on se rappelle qu'une double réponse de la Pénitencerie du 18 mars 1912 et du 29 mai 1915 avait *assimilé* tout soldat mobilisé d'un pays en guerre à un homme en danger de mort et permis de lui appliquer les règles canoniques et morales de la confession faite en ces circonstances. N'importe où dans le pays, il pouvait être absous par n'importe quel prêtre, de n'importe quel péché ou censure, servatis servandis. La règle était devenue si certaine qu'elle était donnée communément par les auteurs comme une application du c. 882, sur les pouvoirs des confesseurs à l'égard des pénitents en danger de mort (24). On s'étonne un peu, dès lors, de la communication reproduite par *La Croix* du 2 septembre 1939 (25), d'après laquelle la S. Pénitencerie accordait à tous les aumôniers et prêtres-soldats, *munis de la juridiction de leurs Ordinaires respectifs,* le pouvoir d'entendre, en quelque endroit que ce soit, la confession de tous les hommes de troupe. On s'étonne également de ne pas trouver trace dans les facultés n. 13 et 14 d'une pratique qui semblait bien être chose acquise. Faut-il en conclure qu'elle ne soit plus légitime ? Cela n'est pas certain. Les réponses de la S. Pénitencerie de 1912 et 1915 semblent bien être de simples déclarations du droit

(23) C'est ce qui semble résulter de la comparaison de ce texte avec celui de la réponse de la S. Pénitencerie du 6 février 1915 sur l'absolution collective (*A.A.S.*, VII, 1915, p. 72. — *N.R.Th.*, 1939, p. 967).

(24) *N.R.Th.*, 1939, p. 967, avec références des documents cités.

(25) *Prêtre et Apôtre*, 1er oct. 1939, p. 313.

commun. Jusqu'à nouvel ordre nous pensons qu'on peut s'y tenir.

La faculté n. 13 mérite de retenir l'attention à cause des pouvoirs très larges qu'elle accorde, tant au point de vue des catégories de pénitents que des cas réservés. Tous les aumôniers et prêtres-soldats peuvent entendre les confessions de leurs compagnons d'armes ou de captivité, des personnes attachées à un titre quelconque au service militaire et, dans les zônes de guerre, *in locis bellici territorii,* même des civils.

Ce dernier point est repris de la réponse de la Pénitencerie du 4 décembre 1915 à un doute qui lui avait été posé sur la juridiction des prêtres-soldats à l'égard des civils ([26]). Pour fixer quelle est cette zone de guerre, il y aura lieu de s'en remettre aux déterminations prises par l'autorité militaire elle-même.

Il est assez intéressant de remarquer que la réponse du 4 décembre 1915 faisait certaines réserves qui ont disparu du texte actuel. Elle ne donnait juridiction pour les civils que « dans les zônes de guerre dans lesquelles il serait difficile aux fidèles de recourir aux prêtres approuvés par les Ordinaires locaux et où il serait pareillement malaisé aux prêtres-soldats d'obtenir des Ordinaires la juridiction » ([27]). De cette difficulté de se conformer au droit commun, il n'est plus fait mention dans la faculté n. 13.

De plus, il n'est pas dit que les prêtres sous-délégués par les aumôniers en chef doivent être, par ailleurs, en possession d'une juridiction non révoquée, comme l'exigeait une réponse de la Pénitencerie du 11 mars 1915 et le texte de la communication de septembre 1939 dont nous venons de parler ([28]). Dès lors que ces prêtres sont *idonei et digni,* comme le demande l'en-tête du document, on peut leur confier la juridiction. Rien n'empêche toutefois les aumôniers en chef de restreindre la sous-délégation de cete faculté aux prêtres qui ont déjà juridiction ordinaire ou déléguée dans un diocèse.

Les pouvoirs sur les cas réservés concédés par cette même faculté n. 13 sont particulièrement larges, plus larges que ceux

(26) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 526. — *N.R.Th.*, 1939, p. 968.
(27) *N.R.Th.*, ibid.
(28) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 130. — *N.R.Th.*, 1939, p. 968.

que le Code accorde pour les pénitents en danger de mort. En effet, le c. 2252 exige le recours, endéans un mois après la convalescence, pour toute censure *ab homine* et pour les censures *specialissimo modo reservatae*. La faculté n. 13 n'impose le recours, dans les six mois après la fin de la guerre, que pour les censures *specialissimo modo reservatae* et pour le cas du prêtre marié civilement, qui voudrait être admis aux sacrements sans se séparer de sa conjointe, avec laquelle cependant il vit dans la chasteté. Le recours n'est donc pas imposé pour les censures *ab homine*. Toutefois, comme les confesseurs n'absolvent qu'au for interne ([29]), nous pensons qu'en cas de censure *ab homine* le Supérieur compétent pourrait exiger par après une absolution au for externe (c. 2251).

Iniunctis de iure iniungendis, c'est-à-dire ayant pris les garanties nécessaires pour s'assurer des bonnes dispositions, de la réparation du scandale et, dans le cas où le recours ne doit pas avoir lieu, après avoir imposé une pénitence proportionnée aux fautes... mais adoucie par les circonstances de la guerre.

Comme nous le signalions plus haut ([30]), cette faculté n. 13, en tant qu'elle est concédée au profit des civils de la zone de guerre, est une exception au principe énoncé au début du document et qui en réserve généralement les faveurs aux soldats et aux personnes attachées aux armées.

La faculté n. 14, qui traite des secours spirituels aux soldats en danger de mort, se présente davantage comme une confirmation officielle des règles admises par les moralistes et les canonistes que comme un privilège nouveau. La chose est manifeste dans le premier alinéa où les mots *meminerint sacerdotes* montrent bien que l'on entend simplement rappeler le droit commun, fixé au c. 882. Dans le second alinéa, on sanctionne la licéité de l'absolution collective en cas de spéciale urgence, telle que la doctrine morale et canonique l'admet pour des cas de danger de mort pressant et commun. On déclare expressément que les soldats ainsi absous peuvent être admis à la communion

(29) La chose a été déclarée expressément pour le c. 882 par la Commission d'interprétation du Code, le 28 décembre 1927. (*A.A.S.*, XX, 1928, p. 61. — *N.R.Th.*, 1928, p. 287).

(30) Voir ci-dessus, p. 300.

en viatique. Le troisième alinéa permet de donner également, par une formule collective, la bénédiction apostolique in extremis. Enfin, envisageant le danger des raids aériens pour la population civile, on étend à ce cas ce qui a été dit du danger de mort imminent pour les soldats.

La licéité de l'absolution collective avait fait l'objet d'une réponse de la S. Pénitencerie du 6 février 1915 (31). Cette manière d'agir peut être, en temps de guerre, d'usage assez fréquent. Son application, toutefois, doit être prudente. Autant que possible, le prêtre doit instruire les soldats de la nécessité de sérieuses dispositions et de l'obligation de faire par après la confession intégrale de leurs fautes. On leur demandera de manifester, au moins par la récitation d'un acte de contrition, leur intention actuelle de recevoir l'absolution. Certains auteurs conseillent, quand il y a moyen, d'entendre plutôt la confession même incomplète de chaque pénitent en particulier.

La pratique de l'absolution collective ne se justifie généralement que lorsque la bataille est déjà engagée (commisso praelio) ou sur le point de l'être (imminenti praelio), cette dernière expression étant prise ici dans un sens strict. Le nombre de pénitents, la brièveté du temps dont on dispose et surtout les circonstances rendent moralement impossible alors la confession individuelle.

Personne ne s'étonnera de voir assimilé au cas de danger de mort imminent pour les soldats celui des habitants d'une ville ouverte menacée d'un bombardement aérien (32). Reste à voir jusqu'à quel point beaucoup de ceux-ci pourront bénéficier, au moment de l'attaque, du ministère sacerdotal.

Pour les divers cas d'absolution prévus en cette faculté n. 14 valent les clauses apposées dans la faculté n. 13 quant aux censures réservées. La faculté n. 13 en effet s'achève par ces mots : Haec autem valeant etiam pro absolutionibus impertiendis, de quibus infra n. 14.

Nous venons de parler d'un sens strict des mots *imminenti praelio*. Il n'est pas douteux que l'on puisse également les entendre dans un sens large lorsqu'il s'agit de l'administration de la pénitence et du viatique aux soldats. La guerre moderne a

(31) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 72. — *N.R.Th.*, 1939, p. 967.
(32) Cfr *N.R.Th.*, 1939, p. 968.

singulièrement étendu la notion de péril de mort. L'incertitude dans laquelle les occupants des tranchées se trouvent à l'égard d'un tir d'artillerie, d'un bombardement aérien, d'un coup de main, ne permet pas d'évaluer de manière strictement chronologique l'imminence du péril. Il faut en dire tout autant, par exemple, des aviateurs en service, dans la mesure où ils peuvent être appelés à tout instant à prendre l'air pour un vol dangereux. Les marins des bâtiments de guerre (33), dès lors qu'ils naviguent dans les zônes infestées par les sous-marins, ne sont-ils pas sans cesse eux-mêmes menacés d'une torpille meurtrière ? Dans tous ces cas et d'autres que l'on pourrait citer (tirs d'artillerie à longue portée, mines de toute sorte), les soldats engagés se trouvent à la merci d'une brusque attaque, directe ou indirecte, de l'ennemi : c'est assez pour que l'on puisse parler de combat imminent (imminenti praelio) au sens large du mot. C'est assez également pour que l'on puisse appliquer à ces situations le droit commun avec ses canons 882 et 864 sur les sacrements de pénitence et d'eucharistie reçus à l'occasion du péril de mort.

Pour ce qui regarde le sacrement de pénitence, nous avons déjà montré que, probablement, par les déclarations de la S. Pénitencerie du 18 mars 1912 et du 29 mai 1915 assimilant tout soldat mobilisé à un homme en danger de mort (34) et certainement par la faculté ci-dessus n. 13, il était amplement pourvu aux nécessités spirituelles des hommes en péril. L'application du c. 882 n'y ajoutera pratiquement pas grand'chose.

L'administration de la communion en viatique, très spécialement sous l'aspect de l'exemption du jeûne eucharistique, doit nous retenir davantage.

Pour éclairer cette question, il n'est pas superflu de reproduire intégralement ici le canon 864 :

§ 1. In periculo mortis, quavis ex causa procedat, fideles sacrae communionis recipiendae praecepto tenentur.

§ 2. Etiamsi eadem die sacra communione fuerint refecti, valde tamen suadendum, ut in vitae discrimen adducti denuo communicent.

---

(33) Nous sortirions de notre sujet en parlant des dangers courus par la marine marchande... même neutre. Mais quel est le prêtre qui croirait outrepasser ses pouvoirs en considérant comme en danger de mort tout qui navigue dans la zone de guerre navale des belligérants ?

(34) Voir ci-dessus, p. 307.

§ 3. Perdurante mortis periculo, sanctum Viaticum, secundum prudens confessarii consilium, pluries, distinctis diebus, administrari et licet et decet.

Rapprochons de ce texte celui du canon 858, § 1 :

Qui a media nocte ieiunium naturale non servaverit, nequit ad sanctissimam Eucharistiam admitti, nisi mortis urgeat periculum, aut necessitas impediendi irreverentiam in sacramentum.

Le R. P. Vermeersch a montré jadis (35) comment la pratique approuvée s'était faite progressivement de plus en plus bénigne pour permettre la communion, même quotidienne, non à jeun, aux malades en danger de mort. « Pour ceux qui sont en danger de mort pour un autre motif (que la maladie), poursuit-il, le viatique peut être donné et redonné. Mais pour qu'ils le reçoivent non à jeun, il faut que le viatique ne puisse être différé sans inconvénient. Cet inconvénient n'est pas nécessairement personnel à celui qui est en danger de mort, mais il peut provenir de l'absence du prêtre (au moment où l'on pourrait communier à jeun) ou de la difficulté d'avoir (à ce moment) des hosties consacrées ».

A la lumière de cette dernière remarque de l'éminent canoniste, se justifie la pratique de la communion en viatique, non à jeun, telle qu'elle a été fréquemment appliquée dans la guerre précédente et telle qu'elle est sans doute reprise de nos jours. Les aumôniers militaires et les prêtres-soldats ont à résoudre le cas de conscience fort concret que voici : d'une part, obligation du viatique (c. 864, § 1) ou tout au moins haute convenance de la communion répétée dans ce danger de mort constant (c. 864, § 3), d'autre part, en bien des cas, impossibilité matérielle ou notable difficulté de la communion à jeun soit à cause des nécessités de la vie militaire, soit à cause de l'absence du prêtre au début de la journée. La solution de principe est claire : plutôt que de priver les soldats d'une communion — qui sera peut-être la dernière — on leur permettra de communier non à jeun. L'application concrète de cette règle doit se faire sans scrupule ; elle doit se faire cependant aussi avec le souci réel d'entourer de respect la réception de la S. Eucharistie, pratiquement avec une appréciation objective de la difficulté de la communion à jeun. Un décret de la S. C. des Sacrements du 11 février 1915

(35) *Periodica*, XIV, p. (102)-(112).

déclarait que l'on pouvait admettre à la communion en viatique les soldats appelés à la bataille (milites vocati ad praelium — i soldati sul fronte) (36). Nous avons dit naguère (37) le sens réel que l'on pouvait donner et que l'on donna en fait à ce décret, sens nettement suggéré par les mots *i soldati sul fronte.* Non seulement au moment de l'appel au combat, mais encore aussi longtemps que le danger habituel subsistait du seul fait de la présence au front, on admettait les soldats à la communion en viatique (38). Témoin de cette pratique de la guerre précédente, la liste des facultés approuvée par le Cardinal Verdier, le 26 novembre 1939. Nous y lisons (III, 1°) : « Les soldats sur le front, c'est-à-dire en péril de mort, peuvent communier en viatique ». Cfr Cong. des Sacrements, 11 février 1915 (39).

Nous n'hésiterions pas à reprendre la formule pour la guerre présente avec les explications et réserves faites ci-dessus.

Il est bien probable que cette faculté n. 14 appellera de nombreux commentaires. Elle soulève en effet des questions de grande importance théorique et pratique.

15. *Adhibendi in administrando baptismate adultis formulam pro parvulis adsignatam.*

Les baptêmes d'adultes ne seront peut-être pas chose tellement rare dans les armées actuelles. Le Code prévoit au c. 755, § 2 que les Ordinaires peuvent, pour un motif grave et raisonnable, permettre l'emploi des cérémonies du baptême des enfants dans le baptême des adultes. Cette permission est accordée ici de manière habituelle. Pratiquement, dans les circonstances présentes, le baptême des adultes ne doit pas être déféré à l'Ordinaire (c. 744).

16. *Concedendi infirmis ut SS^mam Eucharistiam quotidie recipere possint etiamsi aliquam medicinam vel aliquid per modum potus antea sumpserint.*

La faculté que l'on accorde avec toujours plus de facilité aux Ordinaires de dispenser certaines catégories de malades

(36) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 97. — *N.R.Th.*, 1939, p. 969.
(37) *N.R.Th.*, ibid.
(38) Sans doute y aura-t-il eu parmi les aumôniers des divergences d'interprétation, des incertitudes. Nous croyons en trouver l'écho dans le *Manuel de l'Aumônier*, de de Dartein et Décout, p. 83.
(39) *L'Union apostolique*, 1940, p. 63.

du jeûne eucharistique est ici concédée aux aumôniers et prêtres-soldats au profit des soldats malades. Donc un prêtre qui n'est pas sous-délégué par l'aumônier en chef ne pourrait donner cette dispense à un soldat malade, pas plus que celui-ci ne peut se considérer comme dispensé ipso facto, en dehors d'une intervention d'un aumônier ou d'un prêtre-soldat. Il n'est pas dit d'autre part qu'un aumônier ne peut exercer ce pouvoir qu'en faveur des seuls soldats dont il a la charge.

On connaît suffisamment l'interprétation habituelle donnée aux mots « médecine » et « boisson ».

La faculté est particulièrement large puisqu'elle permet la communion quotidienne non à jeun.

C. FACULTÉS DIVERSES.

17. *Reducendi divinum officium aut illud commutandi, quando ob aliquod impedimentum recitari nequeat, in alias pias preces iuxta rerum adiuncta praescribendas.*

Réduction de l'obligation du bréviaire à certaines heures, ou commutation en d'autres prières, tel est l'objet de cette faculté. Dans les deux cas, l'on suppose un inconvénient proportionné. Il n'est pas fait mention de l'excuse pure et simple que la réponse de la S. Pénitencerie du 17 mars 1916 avait reconnue pour les clercs se trouvant sur la ligne et à l'endroit des combats (40). Il nous semble cependant que cette excuse doive être encore souvent admise, fondée qu'elle est sur la grande difficulté qu'il y a pour ces clercs de réciter l'office. Un prêtre est-il autorisé à exercer à son profit personnel cette faculté de réduction ? En vertu du c. 201, § 3, il faut répondre affirmativement ; mais, par ailleurs, le texte de la faculté, au moins pour ce qui regarde la commutation, semble supposer l'intervention d'un autre prêtre, puisque celui-ci est censé prescrire certaines prières à la place de l'office (in alias pias preces... praescribendas). Il est plus conforme à la discipline ecclésiastique en cette matière et aux réponses données pendant la guerre précédente (41), de recourir au ministère d'un confrère pour obtenir la réduction ou la commutation du bré-

(40) *A.A.S.* VIII, 1916, p. 108. — *N.R.Th.*, 1939, p. 971.
(41) *S. C. Concile*, 6 avril et 3 mai 1916. — *N.R.Th.*, ibid.

viaire, réserve faite des cas d'excuse qui peuvent se présenter, parfois, même loin du front.

18. *Dispensandi super lege ieiunii et abstinentiae.*

19. *Concedendi ut praeceptum paschale adimpleri possit toto anni tempore.*

D. FACULTÉS POUR LES BÉNÉDICTIONS D'OBJETS INDULGENCIÉS.

20. *Benedicendi unico signo crucis et gratis quocumque titulo* :

a) *obiecta pietatis eisque applicandi Indulgentias Apostolicas, necnon coronis eas, quae a S. Birgitta nuncupantur* ;

b) *coronas iuxta typum coronarum SS^mi Rosarii B. M. V. confectas, eisque adnectendi Indulgentias a Patribus Crucigeris nuncupatas* ;

c) *Crucifixos eisque applicandi sive sacrae* Viae Crucis *Indulgentias pro legitime impeditis a visitandis eiusdem* Viae Crucis *stationibus, sive Indulgentiam plenariam a quocumque ex fidelibus in mortis articulo constitutis lucrandam.*

L'on remarquera que sous la lettre b) n'est pas concédé le pouvoir de donner à un chapelet les indulgences de la Confrérie du Rosaire (42), mais uniquement des Pères Croisiers.

Le décret du S. Office du 11 novembre 1915 qui avait accordé la faculté de bénir les crucifix ajoutait que les soldats tenant en main un crucifix bénit gagneraient les indulgences du Chemin de la Croix moyennant la récitation de cinq Pater, Ave, Gloria, s'ils ne pouvaient réciter les vingt Pater, Ave et Gloria prescrits (43). La même concession n'est pas reprise ici.

21. *Ditandi numismata ad hoc praescripta singulis scapularium benedictionibus ita ut eadem deferentes gratias et Indulgentias lucrentur scapularium, quin ex panno confecta prius receperint.*

On sait qu'il faut bénir ces médailles d'autant de signes de croix qu'elles doivent remplacer de scapulaires.

---

(42) Au cours de la guerre précédente, le Maître-Général de l'Ordre des Frères Prêcheurs avait communiqué ce pouvoir à tous les prêtres appartenant aux diverses armées. Le décret *Consilium suum persequens* de la S. Pénitencerie du 20 mars 1933 ne lui permet plus de le faire (*N.R.Th.*, 1933, p. 342).

(43) *A.A.S.*, VII, 1915, p. 496.

E. POUR LES PRISONNIERS.

Ut vero etiam fidelibus, qui captivi sive apud exercitum sive apud civitates detinentur, pro viribus auxilium et solacium afferatur, quae Benedictus XV f. r. superiore immani bello opportune statuerat, ab Augusto Pontifice iterum praescribuntur fideliterque exsequenda mandantur.

Quapropter :

1. *Ordinarii diocesani et Vicarii castrenses seu Cappellani maiores, sub quorum iurisdictione captivi inveniuntur, quamprimum sacerdotes eligant ut curam captivorum gerant, unum aut pro necessitate plures eorum linguae satis peritos ; quos, si nullum habeant intra dioecesis suae fines, ab aliis Ordinariis mutuentur. Hi vero libenter idoneos suppeditent.*

2. *Sacerdotes ad id munus electi nihil reliqui faciant quod ad captivorum utilitatem tum animi tum vitae corporisque pertineat ; consolentur, assideant, a necessitatibus variis — iisque interdum acerbissimis — allevent.*

3. *Exquirant praesertim et percontentur, utrum litteris an alio modo, captivi familias de se certiores fecerint. Quod si negaverint se fecisse, suadeant, ut saltem apertas chartulas tabellarias (vulgo cartes postales, Postkarten, Post cards) statim mittant, quibus suos de propria valetudine doceant.*

4. *Verum, si captivi aut imperitia scribendi aut ex morbo vel accepto vulnere, aut quavis alia de causa, a simili litterarum commercio prohibeantur, sua ipsi manu delecti sacerdotes, eorum vice ac nomine, caritate permoti, scribant, et diligenter studeant — opem, si casus ferat, ab Apostolicae Sedis Legatis petentes — ut epistolae eo tute perveniant quo destinantur.*

Comme on vient de le voir, il s'agit dans cette dernière partie du document de la S. C. Consistoriale de recommandations instantes et précises sur le soulagement à apporter par le clergé au sort des prisonniers. A part deux légères variantes (44), ce texte est la reproduction exacte du décret donné

(44) Alors que le texte de 1914, n. I, ne parlait que des Ordinaires diocésains, on fait appel maintenant aux responsabilités des Ordinaires militaires et des aumôniers en chef. Le n. IV du texte nouveau prévoit que, s'il est nécessaire, on se servira des Agents diplomatiques du S. Siège pour faciliter la correspondance des prisonniers.

le 21 décembre 1914 par la S. C. pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires et signé de son secrétaire, Mgr Eugène Pacelli (45). Le secrétaire d'Etat, cardinal Gasparri, accompagna l'envoi de ce décret à certains cardinaux archevêques des pays en guerre d'une lettre où il insistait sur la charité universelle à exercer envers les prisonniers de toutes les nations (46). Deux lettres de Benoît XV, l'une du 18 octobre 1914 au cardinal von Hartmann, archevêque de Cologne (47), et l'autre du 8 novembre 1914 à Mgr Dobročić, archevêque d'Antivari (48), avaient déjà exprimé les mêmes désirs du Souverain Pontife.

Sa Sainteté Pie XII dans son Exhortation du 8 décembre 1939 aux clercs mobilisés leur disait qu'ils devaient voir dans les facultés accordées aux Ordinaires militaires et aux Aumôniers en chef « le gage du soin affectueux avec lequel Il les suit paternellement dans les angoisses de l'épreuve » (49).

Le document que nous venons de commenter montre que de fait le S. Siège a pourvu largement aux nécessités du ministère sacerdotal dans les armées. Pour autoriser les conclusions de notre commentaire, outre les principes canoniques auxquels nous avons déjà fait appel, nous aurions pu recourir « au but » de ces facultés, « aux circonstances » extraordinaires pour lesquelles elles sont données et « à la volonté » particulièrement bienveillante du législateur (c. 18).

E. BERGH, S. I.

---

(45) *A.A.S.*, VI, 1914, p. 710.
(46) *Ibid.*, p. 711.
(47) *A.A.S.*, VI, 1914, p. 542.
(48) *A.A.S.*, VI, 1914, p. 546.
(49) *N.R.Th.*, 1940, p. 202.

NOTE D'ÉCRITURE SAINTE.

L'Agneau de Dieu (Jean 1, 29).

A propos du *Jésus-Christ* du P. Prat (1933) le P. Lagrange écrivait au P. Malvy (1933, 15 décembre) : « Ce n'est pas une mince satisfaction pour moi que de voir notre accord, même sur des points où je ne me sentais pas très solide, comme pour l'Agneau de Dieu de saint Jean-Baptiste » (1). L'accord de ces deux exégètes, de tendances et de tournure d'esprit assez différentes, ne laisse pas que d'être impressionnant, et pour plusieurs sera sans doute décisif. Il n'est donc pas inutile d'examiner de près la page (I, 174) où le P. Prat rejette l'opinion commune sur « l'Agneau de Dieu » dans Jean 1, 29.

Avant de rédiger son évangile (2), où il rapporte la parole du Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu qui doit enlever le péché du monde », saint Jean, dans son Apocalypse, avait désigné plusieurs fois le Christ glorieux par le nom symbolique de « l'Agneau ». D'après le contexte, il s'agit de l'Agneau non en tant que cet animal pourrait être le symbole de l'innocence, mais en tant qu'il est une victime sacrificielle ; *in concreto,* en tant que Jésus a répandu son sang pour racheter les élus : « ...agnum stantem tanquam occisum (5, 6) ; ...quoniam occisus es et redemisti nos Deo in sanguine tuo (5, 9) ». La mort et le sang de l'Agneau sont encore mentionnés dans 7, 14 : « dealbaverunt eas (stolas) in sanguine agni » (cfr. 22, 14) ; 12, 11 : « vicerunt eum propter sanguinem agni » ; 13, 8 : « in libro vitae Agni qui occisus est » (3). Si nous nous demandons quel est le nom du langage chrétien et théologique par lequel on pourrait remplacer ce nom symbolique d'« Agneau », c'est celui de « Rédempteur », qui vient aussitôt à l'esprit, suggéré qu'il est par 5, 9 : « redemisti nos Deo ». Pour saint Jean, l'Agneau, c'est la Victime rédemptrice qui a été immolée, et dont le sang a « lavé » les souillures des hommes

(1) Cité par le P. Malvy dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1938, novembre, p. 1102.

(2) Dans son *Saint Jean* [20] (p. 39), in I, 29, le P. Durand parle comme si l'Apocalypse était postérieure à l'Evangile.

(3) Les nombreux autres textes de l'Apocalypse où revient « l'Agneau », n'ajoutent rien d'essentiel à notre propos. On remarquera que dans l'Apocalypse, c'est surtout comme Rédempteur («l'Agneau») que le Christ apparaît. Les traits du messianisme terrestre sont rares, par exemple « le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David » (5, 5), « le rejeton et la postérité de David » (22, 16).

et « racheté » les élus ; bref, c'est le Rédempteur, le Sauveur souffrant et mourant, et maintenant glorieux.

Saint Jean a-t-il créé de toutes pièces ce symbole de l'Agneau Rédempteur ? Il serait bien téméraire de le supposer, si l'on admet qu'il a connu la parole du Baptiste. C'est assez clairement sur cette parole que pour lui reposait l'emploi symbolique du nom divin « l'Agneau » (4).

Reste à examiner si dans Jean 1, 19 « l'Agneau de Dieu » est un symbole de Jésus en tant que Victime rédemptrice, comme dans l'Apocalypse, ou en tant qu'il est le Saint, l'Innocent par excellence.

Une remarque d'abord sur le caractère du récit de saint Jean sur le Baptiste. L'évangéliste ne raconte pas le baptême de Jésus, supposé connu par les synoptiques. Le peuple, dans le récit, n'apparaît nulle part. Enfin ce récit a un caractère rétrospectif : « Jean lui rend témoignage et clama : *C'était* celui dont j'ai dit (sous-entendu : au peuple) : Celui qui vient après moi m'a dépassé, parce qu'il existait avant moi » (5). Ce à quoi saint Jean prend visiblement intérêt, c'est le retentissement des paroles du Baptiste sur ses disciples, qui vont devenir les premiers disciples de Jésus.

Dans ces conditions, il est très probable que la parole du Baptiste (1, 29) : « Voici l'Agneau de Dieu qui doit enlever le péché du monde » ne fut entendue que par quelques disciples (6), comme sa répétition, le lendemain (1, 36) : « Voici l'Agneau de Dieu » ne fut entendue que par deux disciples, André et Jean lui-même. Ainsi tombe l'objection tirée de l'auditoire : « Le peuple, dit-on, n'aurait rien pu comprendre à la présentation de Jésus comme Rédempteur ; le Baptiste n'a donc pas pu présenter l'Agneau de Dieu en tant qu'« agneau » serait un symbole de victime ». Du reste, même à supposer qu'une foule ait entendu cette parole mystérieuse, l'objection ne porterait pas. Pour la justifier, au point de vue de l'économie du

---

(4) Beaucoup moins frappant, l'emploi du mot « Agneau » dans 1 Pierre, 1, 19, a pu être suggéré aussi par la parole du Précurseur : « (redempti estis) pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati ». — Dans Luc, 10, 3 : « Je vous envoie comme des agneaux parmi les loups », l'opposition est entre la méchanceté des loups furieux et la douceur et la simplicité des agneaux (cfr. Knabenbauer, *In Matth.* 10, 16).

(5) Saint Jean a en propre le récit de l'enquête officielle des autorités de Jérusalem auprès du Baptiste (1, 19-27), récit destiné à amorcer la parole de Jésus (5, 33) : « Vous avez envoyé vers Jean et il a rendu témoignage à la vérité ».

(6) Cfr. Durand, *Saint Jean* [20], p. 39. Mais il est inutile de conjecturer, comme le fait Durand, que les disciples avaient été préparés à cette déclaration mystérieuse par une conversation préalable. — Maldonat et beaucoup d'autres supposent que ces paroles de Jean sont adressées au peuple.

salut, il suffirait qu'une seule personne — saint Jean lui-même — en ait remarqué l'importance et l'ait confiée à sa mémoire (7).

« Il n'est pas nécessaire, dit le P. Prat (1, 174), de prêter au Précurseur une théorie de la mort rédemptrice, à laquelle ses auditeurs n'auraient certainement rien compris... » Une *théorie* ? Certes. Mais une simple *notion*, telle que celle qu'un lecteur attentif pouvait dégager de la lecture d'Isaïe 53 ? Le Précurseur fut-il moins favorisé du Saint-Esprit que le vieillard Siméon, auquel il est difficile de refuser une notion de ce genre ? Peut-on sans témérité penser que le Précurseur qui a certainement connu la personnalité divine du Messie, a ignoré son rôle essentiel de Sauveur souffrant et de Rédempteur ? S'il l'a connu, est-il invraisemblable qu'il l'ait fait connaître à quelques disciples, futurs disciples de Jésus, en termes voilés ?

« L'agneau, dit le P. Prat, est un symbole d'innocence ; or Jésus, qui s'était présenté au baptême sous la livrée du péché, confondu avec les pécheurs, est l'Innocence même. C'est là probablement ce que le Baptiste veut faire entendre : Voici le Saint, l'Innocent, qui loin d'avoir rien de commun avec le péché, est capable d'effacer les péchés du monde ». Cette phrase, très étudiée, appelle plusieurs remarques. Saint Jean n'ayant pas parlé du baptême de Jésus par le Baptiste, il n'est guère probable, que la parole du Précurseur, par lui rapportée, fasse allusion à l'innocence du divin baptisé. Il n'est donc pas probable que « l'agneau » soit ici un symbole d'innocence (8). De plus, le seul fait que Jésus est l'Innocence même le rendait-il « capable d'effacer les péchés du monde » ? Remarquons de plus que ce mot « capable » énerve étrangement la force du texte : « qui doit enlever le péché du monde ». Enfin il n'est tenu aucun compte du génitif « Agneau *de Dieu* ». Or ce génitif exprime l'appartenance de l'Agneau à Dieu. « L'Agneau de Dieu » est un agneau qui appartient à Dieu en propre, sur lequel il a droit ; si de cette idée on rapproche l'enlèvement du péché, on peut facilement conclure que Dieu usera de son droit, et que c'est par le sacrifice de l'Agneau que le péché sera enlevé » (9). L'exégèse, communément reçue parmi les catholi-

---

(7) Il y a dans l'Ecriture nombre de paroles divines de caractère « séminal » (comparables à une *semence*), lesquelles ne sont destinées à germer dans l'esprit, autrement dit, à n'être pleinement comprises, que plus tard.

(8) Je ne vois pas du tout qu'en soi l'agneau soit un symbole d'innocence. Le symbolisme naturel de l'agneau c'est la douceur, dans la Bible (Is. 53, 7), comme dans nos langues. Si, pour nous chrétiens, l'« agneau » évoque l'idée d'innocence, n'est-ce pas uniquement parce que l'Agneau, c'est-à-dire Jésus, est une victime sans tache ? Cfr. 1 Pierre 1, 19 : « quasi agni immaculati Christi et incontaminati ».

(9) Cfr. *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Traduction et

ques, peut se résumer en cette phrase : « Voici la *Victime* de Dieu qui doit enlever le péché du monde », celle du P. Prat en cette autre : « Voici l'*Innocent* de Dieu qui est capable d'enlever le péché du monde ».

Que le terme d'« agneau » ait été suggéré à Jean Baptiste par Isaïe 53, 7 (cf. Actes 8, 32), c'est probable ([10]), mais nullement nécessaire. L'agneau étant la victime sacrificielle la plus ordinaire, il suffit que le Précurseur, spontanément, ait trouvé la figure de l'agneau pour représenter, de façon voilée, la victime. Si quelqu'un toutefois estime que le Baptiste était incapable, par ses seules lumières, d'employer les mots « Agneau de Dieu » avec la valeur de « Victime de Dieu », il nous suffira de dire que l'ensemble de la phrase étant une révélation prophétique sur le futur « enlèvement du péché du monde », le même Esprit qui a révélé ce fait au Précurseur a pu lui inspirer le terme symbolique « Agneau de Dieu ».

Paul JOÜON, S. I.

---

commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique, 1930, Paris, Beauchesne.

(10) Cornelius a Lapide se demande pourquoi Jean Baptiste a appelé le Christ « Agneau » ; voici la seconde raison alléguée : « Secundo, quia Christus ab Isaia (53, 7) et Jeremia (11, 19) vocatus est agnus, pro mundi redemptione offerendus. Ita S. Chrysostomus, Cyrillus, Theophylactus, Euthymius ».

LE LINCEUL DE TURIN.

NOTE COMPLEMENTAIRE

En publiant sous forme d'*étude critique et exégétique* notre article de fin 1939, consacré au linceul de Turin et à l'Evangile de saint Jean, il n'entrait pas dans notre intention d'examiner *ex professo* le problème technique concernant la formation de l'image négative constatée sur le linge vénérable. Je m'étais borné à faire remarquer que les expériences photographiques de G. Enrie n'étaient pas décisives. Si elles prouvaient que le Suaire n'était pas une toile peinte, elles laissaient le champ libre à d'autres hypothèses. « Il existe des raisons de penser que le Suaire n'est pas une toile peinte, écrivions-nous dans la *Nouvelle Revue Théologique* (t. LXXI, 1939, p. 1043). Soit. Mais une empreinte directe et retouchée sur un moulage à faible relief ? »

Cette simple suggestion, qu'il n'était pas en mon pouvoir de contrôler, m'a valu, de la part d'un très honorable correspondant, dont la bonne foi ne saurait être mise en cause, la communication de documents inédits, provenant de M. Clément, membre de la société nationale des Beaux-Arts, décédé à la fin de 1939.

Je me fais un devoir de les verser au dossier du « Saint-Suaire ».

M. Clément travaillait, pour le compte et sous la direction des Beaux-Arts, à restaurer les peintures des édifices religieux et profanes de la Ville de Paris. Mis au courant incidemment de la question technique soulevée par le Suaire de Turin, il prit connaissance des divers éléments du problème, en consultant plusieurs ouvrages, tous favorables à l'authenticité, notamment *Le Suaire de Turin révélé par la photographie* de G. Enrie (1).

A son avis, le linceul de Turin reproduit un Christ légèrement stylisé du XIII^{e} ou XIV^{e} siècle. L'image selon lui aurait été obtenue par décalque, ou plus exactement par contact, sur une statue de pierre ou sur un bas-relief de bois. Ce ne serait pas une *peinture* mais une *teinture*.

Voici comment, suivant M. Clément, a procédé l'artiste.

En premier lieu, il a passé sur les deux faces d'une statue du Christ un enduit liquide, tel qu'une teinture d'aloès, qui donne des tons bruns. Tandis que l'enduit était frais, il a étendu successivement sur les deux faces de la statue, en exerçant une légère pression des mains, le tissu qui a absorbé le colorant. Les parties saillantes se sont imprimées sur le tissu en prenant une teinte brune ; quant aux parties qui n'étaient

(1) Paris, 1936.

pas saillantes, elles n'ont pas été reproduites et sont restées blanches. Le résultat de cette opération était donc une image *négative*.

M. Clément rappelle que dans sa jeunesse, lui et ses amis se faisaient un jeu de réaliser pareille expérience au musée de Naples. Quand les momies égyptiennes avaient été débarrassées de leurs bandelettes, ils passaient un enduit sur la tête de ces momies et utilisaient les linges qui avaient servi à les envelopper pour prendre les empreintes. Sans s'en douter, ils obtenaient ainsi de véritables *négatifs*.

Le succès de l'opération exige un tissu spécial ; de préférence une trame semblable à celle du linceul de Turin. Chacun sait que l'imprimeur, pour obtenir une image avec un galvano, doit interposer une trame quadrillée, qui reste visible sur l'image après le tirage. A cette condition seulement, il obtient le dégradé et les demi-teintes. Sur le suaire de Turin, ces demi-teintes auraient été obtenues de la même façon, par la trame du tissu.

On se souvient des essais tentés naguère par M. Vignon pour obtenir des images par contact direct (1). Il a échoué pour plusieurs raisons. Tout d'abord, au lieu de prendre l'empreinte des seuls traits saillants de la face, *d'une pommette à l'autre*, il a étendu son linge sur la figure entière, ce qui devait amener nécessairement une déformation monstrueuse, par élargissement et empâtement des traits. Peut-être, en outre, n'a-t-il pas attribué assez d'importance à la nature et à la qualité des colorants.

Quoi qu'il en soit, M. Clément a vérifié expérimentalement sa théorie, et il a réussi sans tâtonnement et du premier coup une image fort impressionnante. Il a opéré au moyen d'un tissu à fibres plutôt courtes, se coupant à angle droit. Un tissu *en épi* comme celui de Turin eût sans doute donné de meilleurs résultats encore ; mais il ne put se le procurer. Le colorant était obtenu au moyen d'aloès en solution dans de l'eau ordinaire. Pour le choix du sujet, l'opérateur s'est arrêté au buste du peintre Géricault, auteur du *Radeau de la Méduse*. Comme il fallait établir quelque ressemblance avec une effigie du Christ mort, le buste avait été encadré d'une mèche de cheveux retombant le long des joues et complété au moyen d'une barbe et d'une moustache figurées par du coton. Deux petits tampons de coton étaient placés sur les yeux ouverts de Géricault.

Ainsi préparé, le buste fut couvert de la teinture d'aloès. Tandis que l'enduit était encore frais, le tissu fut appliqué sur le buste, suivant le procédé décrit plus haut, à l'aide d'une légère pression des mains. La toile neuve était évidemment trop blanche dans les parties que le colorant n'avait pas touchées. Il fut facile de lui donner une

(1) P. Vignon, *Le linceul du Christ*. Etude scientifique, 1902, pp. 46 ss.

patine en la plongeant quelques secondes dans un bain d'aloès très dilué, et en extrayant aussitôt le liquide par une simple pression des mains. Quiconque est doué d'une habileté moyenne pourrait renouveler aisément ces diverses opérations.

L'empreinte réalisée par ce procédé présentait les inversions caractéristiques des négatifs photographiques, dûment constatés sur le Suaire de Turin (Cfr cliché n° 1). La photo n° 2, reproduite ci-contre en est la photo directe. Comme la fameuse photo du Suaire, qui inspira l'hypothèse vaporographique de M. Vignon, c'est un cliché négatif, donnant l'impression d'une image positive, toutes les valeurs étant correctement rétablies.

Il suffit de comparer ces reproductions aux photographies du Suaire qui sont dans toutes les mémoires, pour remarquer la ressemblance des deux factures. Le modelé du visage, en particulier celui du nez, se présente exactement de la même façon. On notera au surplus que de part et d'autre le tissu est resté parfaitement souple. Dans le cas *observable* du linge de Géricault, la coloration est externe et interne. L'effigie au verso apparaît cependant plus confusément qu'au recto.

M. Clément et le correspondant, à l'obligeance duquel je dois la présente communication (la documentation de M. Clément lui ayant été abandonnée en pleine propriété par l'artiste), assurent que ni le tissu portant l'image méconnaissable de Géricault ni le cliché photographique n'ont reçu aucune retouche. L'expérience de M. Clément a été faite avec la même loyauté que les photographies de G. Enrie ou que les essais présentés par les professeurs Romanese et Judica au dernier congrès de Turin.

F. M. BRAUN, O. P.
professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Cliché 1

Cliché 2

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Privilèges concédés à la basilique du Latran. — (Lettres apost. du 9 nov. 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 670).

C'est à la basilique de S. Jean de Latran que Pie XI avait reçu l'ordination sacerdotale et la consécration épiscopale. Pour célébrer le soixantième et le vingtième anniversaire de ces événements, il s'était proposé de publier le 12 février 1939 une liste de faveurs nouvelles attachées à la visite de ce sanctuaire et du baptistère voisin. Ce que la mort a empêché Pie XI d'accomplir, son successeur a voulu le faire, par un bref donné le 9 novembre, en la fête de la Dédicace de la basilique du Latran. Ces faveurs, très abondantes, abrogent toutes les concessions précédentes en cette matière. On en trouvera la liste dans les *A. A. S.* Nous avons tenu à signaler le fait ici.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Dévotions prohibées. — (Décret du 29 nov.-12 déc. 1939. — *A. A. S.*, XXXII, 1940, p. 24).

In generali consessu Supremae Sacrae Congregationis Sancti Officii habito Feria IV, die 29 Novembris 1939, proposito dubio : « An devotionis formas, vulgo — *Devozione all' Amore annientato di Gesù* — et — *Rosario delle Santissime Piaghe di Nostro Signor Gesù Cristo* — inter fideles fovere liceat ».

Eminentissimi ac Rev.mi Patres D.ni Cardinales rebus fidei ac morum tutandis praepositi, etiam prae oculis habito Decreto diei 26 Maii 1937 « De novis cultus seu devotionis formis non introducendis deque inolitis in re abusibus tollendis » (Cfr *A. A. S.*, 1937, p. 304) respondendum decreverunt : « *Non licere* ».

Et Feria V, die 7 decembris 1939, Ss.mus D. N. Pius Divina Providentia Papa XII, in Audientia Exc.mo ac Rev.mo Domino Adsessori sancti Officii impertita, relatam Sibi Em.orum Patrum resolutionem adprobavit, confirmavit, et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus Sancti Officii die 12 decembris 1939.

La Suprême Congrégation du Saint-Office, qui connaît de tout ce qui touche à la pureté et à l'intégrité de la foi et des mœurs, a été interrogée au sujet de deux formes de dévotion assez récentes : celle à l'Amour anéanti de Jésus et celle du Rosaire des Plaies très saintes de N. S. J. C. ; elle a répondu qu'il n'était pas permis de les propager parmi les fidèles.

La dévotion à l'Amour anéanti de Jésus a son origine dans des révélations — sur l'authenticité desquelles l'Eglise ne s'est pas prononcée, — faites il y a quelques années à une religieuse de vertu éprouvée. Des deux feuillets traitant de cette dévotion, publiés naguère avec les approbations requises, l'un donne un bref exposé doctrinal, l'autre contient des prières et pratiques de dévotion se rapportant aux Anéantissements de Jésus, prières et pratiques approuvées par l'autorité ecclésiastique, et dont plusieurs avaient été enrichies d'indulgences par plusieurs évêques d'Europe et d'Amérique. Le but apostolique assigné à cette dévotion était la « conversion des sans-Dieu ».

Le « Rosaire des Saintes Plaies de N. S. J. C. » ou « Chapelet de la Miséricorde » a son origine dans les révélations faites à une humble et sainte converse de la Visitation de Chambéry, décédée le 21 mars 1907, la sœur Marie-Marthe Chambon. Celle-ci aurait reçu de Notre-Seigneur lui-même la mission de raviver dans le monde la dévotion aux Saintes Plaies, assurant des plus précieuses faveurs ceux qui les honoreraient, en particulier par la récitation du « Chapelet de la Miséricorde » (1). Les invocations qui composent ce chapelet — mais pas, croyons-nous, le chapelet lui-même — avaient été enrichies de 300 jours d'indulgence toties quoties par S. S. Pie XI (S. Pénit., 16 janvier 1924).

La S. C. du S. Office n'a pas coutume de donner les raisons de ses décisions. Dans le cas présent cependant, elle nous avertit que son décret est motivé, en partie, par les arguments développés dans un précédent décret du 26 mai 1937 (2).

Reprenant sur un point à la fois doctrinal et pratique les règles de conduite tracées naguère par le S. Concile de Trente en sa XXV^e^ session, ce décret précisait aux Ordinaires la conduite à tenir à l'égard des formes de culte ou des dévotions nouvelles. Il suffira à notre dessein d'en reprendre deux points :

D'abord, la S. Congrégation rappelait aux évêques leur devoir de veiller soigneusement, « solerter curare », à ne tolérer aucune forme de culte ou dévotion nouvelle qui risque d'exposer la foi des simples. Cette foi peut être exposée de deux façons : soit par des nouveautés qui tendent à faire tenir pour dogmatiques des propositions qui ne le sont pas : « nullae falsi dogmatis imagines... occasionem prae-

(1) Voir, pour plus de renseignements : « Sœur Marie-Marthe Chambon et les Saintes Plaies de N. S. », brochure in-12, 64 pages ; « Zuster Maria Martha Chambon van de Visitatie van Chambéry en de heilige Wonden van O. H. J. C. », 5^e^ uitgave, Laeffelt-Vlijtingen, 1932, 67 p. Un feuillet de propagande avait reçu l'Imprimatur le 21 novembre 1924.

(2) *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 304. — *N. R. Th.*, 1937, p. 882-884.

bentes », soit par des nouveautés qui risquent de fausser le sens de tel ou tel dogme : « nullae... imagines rudibus periculosi erroris occasionem praebentes ». On remarquera que, strictement fidèle aux consignes du Christ-Jésus, l'Eglise, dans cette question des images, des dévotions et des formes de culte, — comme aussi dans la question des livres et écrits, — se place délibérément au point de vue des simples : entendant par là la masse des chrétiens.

En second lieu, la S. Congrégation faisait remarquer que les dévotions nouvelles risquent de faire double emploi avec des dévotions anciennes et approuvées par l'Eglise : c'est inutile, ce peut être dangereux car, à vouloir établir en quoi les unes se distinguent des autres, on risque de dénaturer les premières et de compromettre leur orthodoxie : « ...neminem iam latet novas huiusmodi cultus et devotionis formas..., plerumque aliarum similium iam legitime statutarum inutilem imitationem vel etiam contaminationem,... in die multiplicari ». Ce n'est pas à dire que l'Eglise se refuse désormais à admettre aucune dévotion ou pratique de culte nouvelle ; mais elle estime que le trésor des dévotions et des pratiques constitué depuis vingt siècles n'a plus besoin d'être enrichi que d'apports d'une valeur exceptionnelle dont on puisse légitimement attendre les plus grands fruits de sanctification. Tel fut le cas pour la dévotion au Sacré-Cœur.

A propos de l'Amour anéanti de Jésus, on estimera que cette insistance sur les « Anéantissements du Verbe Incarné » (3) risque d'être mal entendue des simples fidèles, peu au fait des relations entre la Divinité et l'Humanité dans la Personne du Christ ; si l'on peut parler d'« anéantissement » du Christ à propos de sa Passion, il est plus difficile de le faire à propos de l'Incarnation, comme telle, et bien plus encore à propos de la Présence eucharistique (4). D'autre part, la doctrine spirituelle de l'anéantissement de soi à l'imitation des anéantissements de Jésus et en union avec Lui n'est-elle pas d'un maniement délicat ? On entend bien qu'il s'agit d'une attitude pratique d'humilité devant la Majesté infinie de Dieu, et que cet anéantissement s'épanouit finalement — c'est là ce qu'on recherche — en un splendide enrichissement de l'âme. Mais à trop insister sur l'anéantissement, ne risque-t-on pas de faire prendre le moyen pour la fin(5) ?

(3) Les deux expressions : « anéantissement de Jésus », « anéantissement du Verbe Incarné » sont employées dans les invocations proposées ; la seconde l'est plus que la première.

(4) Voir les remarques du P. Huby, citant le P. de la Taille, dans son commentaire de l'épître aux Philippiens II 7 : *S. Paul, Les épîtres de la captivité*, p. 305-306.

(5) Les propagateurs de la dévotion aux « Anéantissements du Verbe Incarné » remarquent avec insistance que cette dévotion, avec l'acte de consécration aux anéantissements de Jésus qu'elle implique, ne

Enfin, le « Petit chapelet de l'union aux anéantissements de Jésus », comme aussi le « Rosaire des Saintes Plaies de N. S. J. C. » forment des ensembles un peu artificiels et singuliers. Cette singularité même ne risquerait-elle pas d'en faire, dans l'usage des simples fidèles, des pratiques trop mécaniques et routinières ?

Il est permis de penser que ces considérations ont peut-être motivé le décret concernant la « Dévotion à l'Amour anéanti de Jésus » et le « Rosaire des Plaies très saintes de N. S. J. C. ». Nous les proposons très simplement, *salvo meliore iudicio.*

Le décret de la Sacrée Congrégation du Saint-Office n'emporte pas de condamnation doctrinale ni de la dévotion aux anéantissements de Notre-Seigneur, ni de la dévotion à ses Plaies sacrées. De tout temps, les âmes saintes se sont plu à contempler longuement les anéantissements du Christ : « Humiliavit semetipsum ». Et quant à la dévotion aux Plaies sacrées, sans parler de la place qu'elle a occupée dans la vie de beaucoup de saints, il suffit de rappeler qu'elle est sanctionnée dans le Missel romain, parmi les *Missae pro aliquibus locis,* par une fête « Sacrorum quinque vulnerum D. N. I. C. (feria 6a post Dom. III Quadragesimae) (6).

Le récent décret du S. Office ne semble pas non plus à proprement parler interdire pour l'usage privé les invocations et prières précédemment enrichies d'indulgences ; et ces indulgences ne sont pas supprimées.

Mais ce que le décret interdit certainement c'est de propager ces dévotions sous la forme qui leur a été donnée dans les feuillets auxquels nous nous sommes rapportés : d'une part, « Offrande des Anéantissements de Jésus », « Petit Chapelet de l'Union aux Anéantissements de Jésus », « Acte de Consécration aux Anéantissements de Jésus », « Elans d'une âme livrée aux Anéantissements du Verbe Incarné », d'autre part, « Rosaire des Saintes Plaies de N. S. J. C. ou Chapelet de la Miséricorde ».

Cette interdiction comporte la défense de vendre les dits feuillets,

---

doit être proposée, sous peine d'inconvénients notables, qu'à des âmes d'élite. On peut se demander dès lors s'il était opportun de propager cette dévotion parmi les simples fidèles.

(6) Il ne faudrait pas confondre le « Rosaire des Saintes Plaies » désapprouvé par le présent décret avec la « Couronne des cinq Plaies de N. S. J. C. », que l'on récite sur un chapelet bénit par le T. R. P. Général des Passionistes ou par un prêtre délégué par lui (Béringer - Steinen, *Les Indulgences, leur nature et leur usage,* 4e édit. fr., 1925, t. I, n. 879 ; t. II, n. 529). Cette couronne ne comporte que les trois grandes prières traditionnelles, Pater, Ave, Gloria. Elle a été enrichie d'indulgences par Léon XII, 20 décembre 1823, confirmées par Pie IX, 11 août 1851.

ou les brochures dont ils seraient extraits, de les distribuer ou de les mettre à la disposition des fidèles. Il n'est pas défendu aux personnes qui les possèdent de les conserver ni de s'en servir. Encore seront-elles plus entièrement dans l'esprit de l'Eglise si elles acceptent de s'en défaire.

P. ALLARD, S. I.

Condamnation de la stérilisation directe. — (Décret du 21-24 févr. 1940. — *Oss. Rom.* 25-2-40. La référence aux *A. A. S.* sera donnée dans le prochain numéro).

« Proposito Supremae Sacrae Congregationi S. Officii dubio : « An licita sit directa sterilizatio sive perpetua sive temporanea, sive viri, sive mulieris », E.mi ac Rev.mi Patres D. D. Cardinales rebus fidei ac morum tutandis praepositi, fer. IV, d. 21 febr. 1940, respondendum decreverunt : « *Negative* et quidem prohiberi lege naturae, eamque quoad sterilizationem eugenicam attinet, Decreto huius Sacrae Congregationis, die 21 mart. 1931, reprobatam iam esse. »

Et fer. V, d. 22 febr. 1940, SSmus D. N. Pius Divina Providentia Papa XII, in audientia Ecc. mo ac Rev.mo Domino Adsessori S. Officii impertita, relatam Sibi E.morum Patrum resolutionem adprobavit, confirmavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, d. 24 febr. 1940. »

La stérilisation au sens strict, dont il est question ici, est l'acte qui rend infécond l'homme ou la femme, sans supprimer la capacité d'accomplir les relations sexuelles.

Toute stérilisation *directe,* c'est-à-dire voulue et procurée *pour* elle-même — ou *en* elle-même, comme moyen pour une autre fin — est déclarée illicite et contraire à la loi naturelle, quel que soit le procédé médical ou chirurgical employé pour la produire, et le caractère définitif ou temporaire de l'opération.

Cette condamnation applique à la stérilisation les principes moraux communs, qui condamnent toute mutilation directe. La stérilisation ne devient permise que si elle est *indirecte,* c'est-à-dire acceptée seulement comme inséparable d'un autre effet, qui *seul* est voulu et procuré directement, et sans lequel « il est impossible de pourvoir au bien du corps entier » (Casti Connubii).

On sait que — surtout dans la période d'après guerre, — non seulement la stérilisation a été pratiquée à titre individuel et volontaire, mais encore que certains Etats l'ont établie légalement chez eux, ou bien comme une mesure destinée à la préservation de la race et appliquée même par contrainte, ou bien comme une peine imposée à certains délinquants sexuels.

Des auteurs avaient estimé que la stérilisation ne s'opposait pas en soi à la loi naturelle, de sorte que de graves raisons d'ordre médical, social ou eugénique auraient pu justifier son emploi direct. Ils avaient donc interprété les précédentes prohibitions de l'Eglise en cette ma-

tière (Casti Connubii et Décret du S. Office du 21 mars 1931) comme des lois disciplinaires, dont ils pensaient attendre la mitigation.

Le décret actuel rend impossible une telle position. Il frappe toute stérilisation directe, pratiquée d'autorité privée ou décrétée par l'autorité publique [1].

S. CONGREGATION CONSISTORIALE

Facultés concédées aux Ordinaires militaires en faveur des aumôniers militaires et prêtres mobilisés. — (8 déc. 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 710).

Ce document est reproduit intégralement et commenté dans le troisième article de ce fascicule, p. 296.

S. CONGREGATION DE LA PROPAGANDE

Instruction sur la prudence requise en traitant des choses missionnaires. — (9 juin 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 269. Nous empruntons la traduction française à la Rev. des Comm. rel.).

« A diverses reprises, cette S. Congrégation a constaté que dans des revues et des livres traitant des missions, ainsi que dans des conférences publiques, on dépeint parfois de telle sorte les mœurs, la culture, le caractère et la condition des peuples à évangéliser qu'on semble plutôt vouloir faire ressortir leurs défauts que leurs qualités. Nul doute que cela ne se fasse sans mauvaise intention. Bien au contraire : l'unique but est d'exciter davantage l'amour pour ces frères qui ne jouissent pas encore de la lumière du Christ, et de susciter ainsi des secours plus abondants en faveur des œuvres religieuses et charitables. Cependant, à qui considère les sentiments qu'il éprouverait en entendant des étrangers parler de la sorte de sa propre patrie, il apparaîtra bien vite combien cette façon d'agir est étrangère à l'urbanité qui doit régner entre les peuples, combien elle lèse l'équité et la justice, et enfin, quelle irritation elle provoque légitimement chez les peuples, objets de pareils exposés.

Cette façon d'agir doit être d'autant plus évitée, qu'elle peut créer une opinion fausse et injurieuse pour les missionnaires, et nuisible au succès de leur ministère : ils n'iraient pas à ces peuples avec une charité assez cordiale pour s'efforcer, sans mesurer les autres à leur propre mesure, de les comprendre, de les estimer et de les aimer d'une façon franchement affectueuse.

C'est pourquoi, cette S. Congrégation recommande instamment à tous les écrivains et orateurs traitant de l'apostolat missionnaire, de

(1) Le décret ne paraît pas toucher directement la question de la stérilisation pénale. Le S. Office renvoie en effet explicitement au décret du 21 mars 1931, lequel réprouvait la « théorie eugénique » « comme fausse et condamnée » par l'Encyclique Casti Connubii. Or, dans cette dernière, la question de la stérilisation pénale était expressément réservée. Encore faudrait-il, pour déclarer licite un tel châtiment, pouvoir démontrer qu'il est efficace, nécessaire et proportionné, pour promouvoir le bien commun.

parler de ces autres nations avec le même respect que celui avec lequel ils veulent voir traiter par des étrangers leur propre pays.

En outre, ils ne perdront point de vue que plusieurs de ces nations où s'exerce l'activité missionnaire, ont la gloire de posséder une culture et une civilisation ancienne et illustre ; aussi ces peuples supportent-ils malaisément et avec irritation d'être, sans distinction, rangés parmi les races regardées généralement comme « moins évoluées », et de leur être presque assimilés. Il est d'ailleurs inadmissible de s'appuyer sur quelques cas particuliers pour répandre une appréciation générale injurieuse et fausse sur tout un peuple.

Que l'on ait toujours devant les yeux ces très sages remarques de saint Paul, et qu'on les observe avec un soin assidu : « N'offensons personne afin que notre ministère ne soit point blâmé ; mais en toutes choses montrons-nous comme les ministres de Dieu.» (II *Cor.* VI, 3 ss.).

Donné à Rome, au Palais de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi, le 9 juin 1939.

Cette Instruction fera l'objet d'un article dans un prochain fascicule de la Revue.

Note. — L'Instruction du 8 décembre 1939 (Cérémonies en l'honneur de Confucius et des ancêtres et suppression du serment sur les Rites chinois) a été reproduite et commentée dans notre numéro de février, p. 207. La référence aux *Acta Apost. Sedis* — arrivés en Belgique après l'impression de notre numéro — est : *A. A. S.*, XXXII, 1940, p. 24 (numéro du 22 janvier).

S. PENITENCERIE

Bénédiction apostolique Urbi et Orbi reçue par la Radio. — (15 juin 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 277).

Un décret de la S. Pénitencerie du 15 juin 1939 a annoncé que l'on peut désormais gagner l'indulgence plénière attachée à la bénédiction que donne le Souverain Pontife, en certaines circonstances plus solennelles, « Urbi et Orbi », si on reçoit pieusement cette bénédiction par radio-diffusion. Cette indulgence est gagnée « aux conditions ordinaires », c'est à dire : confession, communion, visite d'une église (ou d'un oratoire public ou semi-public, pour ceux qui ont cette dernière faculté), prières aux intentions du Souverain Pontife.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Honoraires des procureurs et avocats au tribunal de la Rote. (Normes du 26 mai 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 623).

Règles précises fixant les honoraires (maximum et minimum) des procureurs et avocats près le Tribunal de la Rote ainsi que les modalités de leur perception (dépôt préalable par le client d'une somme fixée, contestations possibles et façon de les dirimer, cas des causes gratuites, etc.). Elles ont été approuvées par le Souverain Pontife le 26 mai 1939 pour une période de trois années.

LE PREMIER RAPPORT OFFICIEL SUR LA PERSECUTION DE L'EGLISE EN POLOGNE OCCUPEE PAR LES ALLEMANDS.

Lorsqu'un pays catholique passe par une crise grave (invasion étrangère, guerre civile, etc.), les documents émanant de la hiérarchie ecclésiastique ou garantis par elle doivent être connus et étudiés attentivement par tous. Comme nous avons reproduit en octobre 1937 la lettre collective des évêques espagnols, et en janvier 1938 le manifeste de Monseigneur Yu-pin, vicaire apostolique de Nankin, nous nous faisons un devoir de présenter ici un résumé du rapport officiel, publié à Rome le 6 janvier 1940, sur la persécution de l'Eglise dans l'archidiocèse de Gniezno-Poznan. Ce rapport donne les résultats d'une enquête très approfondie, effectuée à Rome même sous la direction du Cardinal Hlond, archevêque de Gniezno-Poznan primat de Pologne(1), sur la foi d'informations sûres et de témoignages directs et précis ; tous les faits cités ont été rigoureusement contrôlés. Le rapport n'embrasse qu'une petite part des atrocités commises en Pologne occupée depuis septembre 1939 ; il ne concerne en effet, pour l'essentiel, qu'une partie de la Pologne occidentale, l'archidiocèse de Gniezno-Poznan, et d'un seul point de vue : la persécution de l'Eglise; en outre, il s'arrête à la date du 20 décembre. Ce rapport a constitué le fond des émissions de la Radio du Vatican (la première le 22 janvier). Le texte officiel italien du rapport « *Situazione religiosa della archidiocesi di Gniezno e di Poznan* » contient 28 pages (2). Nous en donnons ici le *résumé* tel qu'il a été envoyé de Rome dans de nombreux pays ; il reproduit fidèlement les faits énumérés dans le rapport officiel, et souvent dans les termes mêmes de celui-ci (3).

Introduction.

Au cours de son existence millénaire sur le territoire polonais l'Eglise catholique n'a jamais été persécutée comme elle l'est actuellement. Les provinces occidentales polonaises ont été, dès que la Pologne fut convertie, catholiques par excellence ; elles surent résister à l'invasion du protestantisme au XVI^me^ siècle et réagir contre l'oppression du « Kulturkampf » prussien au XIX^me^ siècle. C'est dans ces provinces qu'actuellement les églises sont fermées, les prêtres expulsés, emprisonnés ou tués, les fidèles privés des saints sacrements. Après tant de siècles de vie catholique florissante, les territoires qui, dernièrement, ont été incorporés au Reich, se transforment peu à peu

(1) On sait que le primat de Pologne s'est vu interdire par le gouvernement naziste le retour dans son diocèse.

(2) Brochure de 23 × 17 cm. 4 parties : I. Archidiocesi di Gniezno. II. Archidiocesi di Poznan. III. Osservazioni finali. IV. Documenti allegati.

(3) Nous avons parfois retouché le texte de la traduction française d'après le texte du rapport officiel. Les sous-titres sont de la Revue.

en un vaste cimetière où les Allemands voudraient enterrer la foi et l'espoir des Polonais.

Prêtres fusillés, emprisonnés ou expulsés.

Les faits qui suivent témoignent éloquemment de l'ampleur de la persécution du clergé. Dans le seul archevêché de Gniezno (en Posnanie), ont été fusillés par les Allemands : l'abbé Antoine Lewicki de Goscieszyn ; l'abbé Michel Rolski de Szczepanowo ; l'abbé Mathieu Zablocki de Gniezno, l'abbé Waclaw Janke de Jaktorowo, l'abbé Zenon Niziolkiewicz de Slaboszewo ; l'abbé Jean Jakubowski de Bydgoszcz, l'abbé Casimir Nowicki de Janowiec, l'abbé Ladislas Nowicki de Szczepanowo, l'abbé Pierre Szarek de Bydgoszcz, l'abbé Wiorek de Bydgoszcz. L'abbé Skrzypczak de Plonkowo a été assommé à coups de crosse.

Dans l'archevêché de Poznan, ont été fusillés : l'abbé Jean Jadrzyk de Lechlin, l'abbé Adam Szmidt de Roznow, l'abbé Antoine Kozlowicz de Bukowiec.

Sont morts en prison : le chanoine Boleslas Jaskowski d'Inowroclaw, ainsi que le curé Romuald Soltysinski. L'abbé Joseph Domeracki, forcé à un dur labeur physique, est décédé.

On ne connaît pas encore tous les noms des prêtres exécutés ou odieusement maltraités parce que nombreux sont ceux qui ont été déportés en Allemagne et dont on n'a plus entendu parler. Bon nombre également se trouvent dans des camps de concentration. Dernièrement a commencé la déportation en masse des prêtres vers les provinces centrales dont a été formé le « Gouvernement général polonais ».

Les prêtres déportés et internés se trouvent dans une situation tragique. A Bydgoszcz 5000 déportés ont été parqués dans une écurie. Tous étaient serrés à ce point que les détenus ne pouvaient même pas s'asseoir par terre. Il leur était interdit de sortir, même pour leurs besoins naturels. Le chanoine Stepczynski et un juif furent forcés d'enlever les excréments avec leurs mains. Le vicaire Adam Musial qui s'était offert pour remplacer le chanoine fut frappé à coups de crosse.

L'abbé Dobrzynski, vicaire de Znin, a été arrêté au moment où il portait le Saint-Sacrement à un malade. Les Allemands lui arrachèrent le calice contenant les hosties et emmenèrent le prêtre directement en prison.

La destruction consciente de la vie catholique se manifeste par des expulsions massives des prêtres des paroisses. Sur un nombre total de 261 paroisses de l'archevêché de Gniezno, dans près de la moitié on ne trouve plus un seul prêtre. Dans la ville de Poznan, il n'est pas resté plus de 25 % de prêtres attachés à des paroisses.

Eglises fermées, culte et administration des sacrements entravés.

On comprend que, dans ces conditions, la majorité des églises soient fermées. D'ailleurs les églises qui ont échappé à la destruction ne sont ouvertes que les dimanches entre 9 et 11 h. du matin.

A Poznan, la cathédrale a été fermée sous prétexte qu'elle pouvait s'écrouler ; les Allemands déclarèrent qu'elle était « baufällig » et emportèrent les clefs. De même a été fermée la plus belle église de Poznan, l'église collégiale Sainte-Marie-Madeleine. Les Allemands se livrent à des travaux suspects à l'intérieur de cette église où personne n'a accès.

La curie de l'archevêché et le Tribunal métropolitain de Poznan ont été fermés par la Gestapo qui a séquestré les actes. Des soldats ont fait irruption au palais de l'archevêché. Ils y logèrent plusieurs semaines et détruisirent tout l'aménagement intérieur. Ont été jetés en prison : les membres du chapitre métropolitain, les chanoines Rucinski, Zborowski et Szrejbrowski. Monseigneur Pradzynski, gravement malade, est gardé par des soldats allemands.

Des efforts sont tentés aux fins d'obliger les prêtres catholiques à dire, à l'issue de la messe, une prière pour Hitler. Une telle prière a été dite, la première fois, à Bydgoszcz par un prêtre allemand d'après un texte élaboré par le « Kreisleiter » Kampe. Les sermons ont été autorisés uniquement en langue allemande. Toutefois, comme il suffit qu'un prêtre prononce un sermon pour que les Allemands en prennent prétexte pour l'expulser, le clergé s'abstient presque complètement de monter en chaire.

Les mariages ne sont pas célébrés étant donné l'interdiction de bénir les unions non conclues préalablement par un fonctionnaire d'état civil, lequel, en principe, n'admet aucun contrat de mariage entre Polonais. De même le clergé ne peut, pratiquement, administrer les derniers sacrements aux malades ou agonisants, étant donné qu'un très grand nombre de prêtres sont internés et qu'il leur est impossible de sortir de chez eux.

Entraves à l'éducation catholique et destruction de symboles religieux.

Les nazis se sont attaqués aussi à l'éducation de la jeunesse. Dans les écoles les crucifix ont été enlevés et l'enseignement de la religion y est interdit. De nombreux symboles de la religion catholique, tels que croix et petites chapelles au bord des routes, statues de saints, ont été démolis. A Bydgoszcz a été profané et ensuite détruit le monument du Cœur de Jésus. De même a été détruit le monument du Christ-Roi érigé sur une place du centre de la ville de Poznan.

Suppression de nombreuses maisons religieuses et persécution des religieux.

Les nazis s'acharnent tout particulièrement contre les ordres religieux et les congrégations. Ainsi ils ont enlevé aux PP. Lazaristes leur maison toute neuve et leur église de Bydgoszcz. Des soldats nazis se sont installés dans la maison et ont organisé des orgies dans l'église. Les Frères Mineurs ont été chassés du nouveau collège de Jarocin. Les nazis ont chassé également tous les religieux de la Congrégation du Saint Esprit à Bydgoszcz, du noviciat de la Congrégation des Missionnaires de la Sainte Famille à Gorka Klasztorna, du noviciat des Pères Pallottins à Suchary, etc.

Les institutions religieuses féminines ont été encore plus durement frappées. Dans l'archidiocèse de Gniezno les nazis ont enlevé aux Filles de la Charité de Saint-Vincent 14 immeubles occupés par des orphelinats, des hôpitaux et des asiles ; à la congrégation du Sacré-Cœur un gymnase avec son internat ; aux Sœurs de S. Elisabeth (Sœurs grises) 19 immeubles, aux Filles de l'Immaculée Conception 17 immeubles.

Les Sœurs Franciscaines de l'Adoration Perpétuelle à Bydgoszcz subirent les pires vexations. Les agents de la Gestapo firent irruption au couvent et invectivèrent grossièrement les religieuses qui priaient dans la chapelle. Toutes les sœurs en furent chassées — à l'exception de la supérieure malade — et furent maintenues pendant 24 heures dans la cave de l'office des passeports. Pendant ce temps, la police se livrait au pillage du couvent.

Un des agents de la Gestapo apporta à la Supérieure qui, malade, était demeurée couchée dans sa cellule, les hosties qu'il avait prises au Tabernacle. Le nazi lui cria : « Auffressen » (sic). La malheureuse se mit à exécuter cet ordre, mais lorsque, après quelque temps, elle demanda un peu d'eau pour pouvoir avaler les hosties, on la lui refusa. C'est à grand'peine que la Supérieure réussit à absorber les hosties, les préservant ainsi contre quelque nouvelle profanation.

Le siège des Ursulines de feue la Mère Ledochowska à Pniewy a été occupé par une Allemande qui traite les Sœurs comme des domestiques. Cette Allemande remplit les fonctions de « Treuhaenderin ».

Tous les Jésuites de Poznan ont été jetés en prison et leur église à été fermée par la police.

Lutte contre « L'Action catholique » et les institutions religieuses.

A Poznan, qui était le centre de l'Action catholique en Pologne et le siège de nombreuses institutions et œuvres catholiques, les envahisseurs ont anéanti tout ce qui constituait le soutien moral et matériel de la vie religieuse.

Ainsi les nazis ont confisqué les fonds des œuvres missionnaires pontificales (Propagation de la foi et S. Pierre Apôtre) s'élevant à la somme de 250.000 zlotys. L'Institut national de l'Action catholique a été dissous et les fonds confisqués. M. Dziembowski, avocat, président de l'Action catholique, a été emprisonné et le directeur du même Institut, l'abbé François Marlewski, a été déporté au « Gouvernement général ». M. Edouard Potworokski, président national de la Jeunesse catholique masculine, a été fusillé sur la place publique de Gostyn. Madame Marie Suchocka, présidente de la Jeunesse catholique féminine, a été littéralement dépouillée de tout, puis envoyée au « Gouvernement général ».

Les Allemands ont procédé de même à la liquidation de l'Institut supérieur catholique social, établissement d'enseignement supérieur qui formait les dirigeants de groupements catholiques. Ils ont ordonné la suppression de toute la presse catholique qui avait des centaines de milliers de lecteurs. Les plus grandes maisons d'édition en Pologne, notamment l'imprimerie Saint Adalbert à Poznan, ont été confisquées.

Les autorités d'occupation traitent les biens de l'Eglise et des congrégations des deux diocèses comme leur propriété. Ils confisquent ces biens et nomment des administrateurs appelés « Treuhänder ».

Le séminaire théologique de Poznan a été transformé en une école de police.

On n'a pas épargné non plus d'autres institutions religieuses des deux diocèses, notamment l'Institut archidiocésain de l'Action catholique, l'Institut de Culture religieuse supérieure, la Centrale des Associations des chœurs d'églises, etc.

Le clergé a été privé de tous ses revenus et ne subsiste que grâce à l'aumône des fidèles. Les registres des paroisses sont emportés au fond de l'Allemagne. Mais, d'autre part, les fidèles sont de moins en moins nombreux, car les nazis les déportent en masse pour la seule raison qu'ils sont Polonais et catholiques. La majorité d'entre eux, qui vivent dans des conditions lamentables, périssent de froid et de faim.

Voilà quelques exemples témoignant de ce que sont ces persécutions de la religion, du clergé, des congrégations et de toutes les manifestations de la vie religieuse en Pologne occupée par les Allemands, persécutions sans précédent encore dans l'histoire de l'Eglise polonaise.

C'est pourquoi, comme au temps des anciens Romains, les fidèles, dans les provinces occidentales de la Pologne, descendent dans les catacombes pour y préserver et y administrer les sacrements : c'est dans les logements clandestins des particuliers que sont célébrées les messes, que sont faits les baptêmes et que les fidèles se confessent et communient.

En Poméranie « Religio depopulata ».

Pour ce qui est des autres diocèses, en particulier de celui de Chelmno, englobant la Poméranie, les seuls termes qui s'appliquent le mieux à l'état de choses qui y règne, sont ceux de « religio depopulata ». Dans ce diocèse, sur 700 prêtres, trente à peine ont pu demeurer à leur poste. La Poméranie a été transformée en un pays non catholique. Le coup qui a été porté à la Pologne frappe la vie religieuse.

En conclusion, est exprimé le désir que l'opinion mondiale se fasse une idée nette de toute la question. C'est la résurrection de la Pologne qui assurera la restauration de ses libertés religieuses.

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS.

INITIATION BIBLIQUE (1)

Désireux de faciliter à un large public l'usage direct et personnel de la Bible, MM. Robert, P. S. S. et Tricot, avec la collaboration de spécialistes de toute première valeur, ont groupé dans cet ouvrage les données variées dont une certaine connaissance s'impose plus ou moins impérieusement à qui veut entreprendre sans danger et avec fruit la lecture attentive de la Sainte Ecriture dans son ensemble.

A vrai dire ce n'est pas le premier effort fourni par les biblistes français pour mettre à la portée des profanes le résultat de leurs travaux scientifiques. Par exemple la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses» (Bloud et Gay) a consacré à la Bible une douzaine de volumes; dans plusieurs des «Manuels du cath. d'action» publiés chez le même éditeur, comme « Ecclesia », « Le Christ », et récemment « Apologétique », on trouve magistralement traitées un bon nombre de questions relevant de l'Introduction biblique générale ou spéciale ; la collection « La Vie chrétienne » (Grasset) a fait aussi une part aux sujets scripturaires ; inutile de rappeler les études et commentaires parus soit dans « Verbum Salutis » (Beauchesne), soit dans la série des « Etudes bibliques » (Lecoffre, Gabalda).

Certains collaborateurs traitent de nouveau, — mais plus succinctement, — de questions déjà exposées par eux dans quelqu'une des collections susmentionnées. Le livre n'en reste pas moins tout à fait original, unique, semble-t-il, en son genre, puisque, en un volume de moins de 900 pages, d'une typographie bien aérée, on nous donne les notions théologiques, critiques, historiques, archéologiques et littéraires, nécessaires à l'intelligence de la Bible, considérée comme livre divin sans doute, mais ayant vu le jour dans des « milieux » que d'année en année nous apprenons à mieux connaître.

MM. Robert et Tricot n'ont voulu faire ni « un manuel » — « le présent ouvrage n'en a ni la présentation scolaire ni la forme didactique », — ni « une encyclopédie » — « on ne pouvait prétendre traiter en un volume toutes les questions qui concernent la Bible ». — « On s'est proposé simplement d'exposer les principaux problèmes sous une forme synthétique et rapide, d'esquisser l'état actuel de la science exégétique, de dégager le sens des recherches en cours ou d'en marquer l'orientation. En un mot on a voulu instruire, plus encore : faire réfléchir et éveiller chez le lecteur le désir d'aller aux textes pour y puiser directement la doctrine de vie » (p. IX).

(1) *Initiation Biblique.* Introduction à l'étude des Saintes Ecritures publiée sous la direction de A. Robert et A. Tricot. Tournai, Desclée et Cie, 1939, 23 × 15 cm., XXII-834 p., 4 tableaux, 8 cartes. Prix : 60 frs.

Un heureux éclectisme a présidé au choix des collaborateurs. Nous trouvons parmi eux des prêtres et des laïcs, parmi les prêtres des membres du clergé séculier, des Sulpiciens, un Lazariste, un Oratorien, des Dominicains, un Franciscain, des Jésuites. Mentionnons à part Son Eminence le Cardinal Tisserant nommé Président de la Commission Biblique Pontificale le 11 juillet 1938 (la Lettre-Préface du Card. Liénart est datée du 18 juillet 1938 et l'Imprimatur du 8 septembre de la même année). L'œuvre évoque ainsi par elle-même le travail auquel, — avec la variété que comporte l'unité de la foi —, se livrent actuellement les enfants de l'Eglise pour mettre toujours mieux en valeur le trésor caché de la parole divine.

Cet ouvrage n'est pas une « encyclopédie », soit ; néanmoins la masse de renseignements qui y sont groupés en fera pour beaucoup un très utile et très cher « compagnon » de leurs études bibliques, d'autant plus qu'on s'est ingénié à en rendre la consultation aisée. Une première orientation est fournie par une table de neuf pages où sont indiqués les titres des onze parties et des trente-deux chapitres avec leurs principales subdivisions. A la fin du livre, quatre index (géographique, historique, littéraire, analytique), couvrant vint-cinq pages, permettent de retrouver les détails et de faire la synthèse des questions traitées sous divers aspects par plusieurs collaborateurs. On a évité toutefois de trop charger ces index ; dans l'index analytique on a groupé plusieurs renseignements sous certains mots plus importants que l'usage aura vite fait repérer.

Une analyse détaillée de ce beau livre nous entraînerait trop loin. Donnons du moins quelque idée de sa richesse, en énumérant les titres de ses onze parties avec quelques mots d'explication. *Première partie :* Le livre divin (Inspiration, Canon). *Deuxième partie :* La littérature biblique (Les langues ; les écritures par S. E. le Card. Tisserant ; les livres = introduction spéciale aux divers livres ou groupes de livres de l'A. et du N. T., p. 81 à 154 ; les genres littéraires de l'A. T. et du N. T.). *Troisième partie :* Le dépôt sacré (transmission du texte ; par S. E. le Card. Tisserant pour l'A. T. et le R. P. M. J. Lagrange pour le N. T. : notions de critique textuelle ; versions ; ce qui concerne la Vulgate occupe les pages 265 à 280 ; interprétation : esquisse de l'histoire de l'exégèse, règles d'interprétation, décrets de la Commission Biblique en français). *Quatrième partie :* Le cadre géographique (y compris l'ethnographie ancienne et la géographie politique de la Palestine ; cette partie est traitée par le R. P. F. M. Abel). *Cinquième partie* . Le milieu historique (préhistoire ; fouilles ; calendrier; unités de mesures; monnaies; bases de la chronologie biblique; histoire des peuples voisins). *Sixième partie :* Histoire du peuple hébreu. *Septième partie :* Histoire évangélique et apostolique (comporte un tableau relativement développé du monde juif au temps de N. S. par M. A. Tricot). *Huitième partie :* Le milieu religieux (religions égyptienne, cananéenne, akkadienne, parsisme, religions du monde gréco-romain). *Neuvième partie :* La religion de l'Ancien et du Nouveau Testament (le R. P. de Vaux expose les étapes de la religion de l'A. T., mettant en lumière le caractère progressif de la révélation;

le R. P. Lebreton, soulignant aussi ce caractère pour l'enseignement de Jésus sur les Personnes divines, traite du dogme chrétien et de la vie chrétienne dans le N. T.). *Dixième partie* . Permanences et déviations (notes sur le judaïsme sous l'ère chrétienne et sur l'Islam). *Onzième partie :* La Bible et la vie chrétienne (La Bible et la théologie, la Bible et la piété, la Bible dans l'art).

Dans la composition des différents chapitres, les collaborateurs, entrant dans les vues des directeurs, se sont efforcés d'être concis, — souvent sans doute au prix de grands sacrifices, — sereins, objectifs ; donnant le certain pour certain, le douteux pour douteux et l'état de la question là où une solution semble devoir se faire encore longtemps attendre ; évitant en général ce qui aurait pu donner à l'ouvrage l'allure apologétique. Judicieuse et à la page (jusqu'à 1938), la bibliographie qui suit presque chaque chapitre distingue ordinairement les ouvrages catholiques des non-catholiques : pas toujours cependant et n'est-ce pas une lacune dans un livre qui veut être une « initiation » ?

A titre d'exemple, pour faire mieux connaître l'ouvrage, résumons d'un peu plus près les deux premières parties.

Après les « Notions Préliminaires » (noms de la Bible, nombre, désignation, classification des écrits bibliques, division des livres par chapitres et versets) par M. Robert, c'est, en résumé, un « Tractatus de Sacra Scritura » qu'a écrit M. Pirot dans le premier chapitre. En quinze pages, il traite de l'existence de l'inspiration, de sa nature (vrais et fausses notions), de son étendue et de l'inerrance (principes et applications). En appendice, M. Robert ajoute sur « l'inerrance et les genres littéraires » trois pages qui sont à la fois un complément à l'exposé de M. Pirot et une introduction à un chapitre ultérieur. Doctrine excellente. Parfois cependant, telle ou telle page, très exacte pour le fond, semble mieux adaptée à un étudiant formé, fréquentant « Denzinger », qu'à un profane en sciences théologiques.

L'exposé sur le canon des Ecritures (ch. II) par M. Tricot est solide et parfaitement informé du point de vue historique ; mais nous aurions voulu que l'auteur montrât plus explicitement aux lecteurs non spécialisés, aux « initiandi », le raccord entre les données de l'histoire et les exigences de la doctrine. Sans doute, le théologien averti fera aisément ce raccord ; mais pour les étudiants un essai de synthèse théologique et historique n'eût pas été inutile.

Dans le ch. III Monsieur E. Osty, P. S. S. fait connaître brièvement les caractéristiques des langues employées dans nos livres saints (hébreu, araméen, grec), et au ch. IV S. Em. le Cardinal Tisserant donne d'utiles notions sur les écritures hébraïques et grecques et sur le matériel employé par les scribes.

Dans le chapitre IV « Les Livres » (p. 81 à 160) que se sont partagé le P. Robert et M. Chaine pour l'A. T., le P. Huby et M. Pirot pour le Nouveau, on nous donne une idée générale du *contenu* des divers livres ; on y traite aussi les questions d'authenticité, des circonstances de composition, de la valeur historique, suivant les nécessités du sujet.

Nous signalons les 9 pages du P. Robert sur le Pentateuque. Ce sont de celles qui feront « réfléchir » ; par la force même des choses, elles laisseront sans doute subsister des points d'interrogation... La position « traditionnelle », les difficultés d'ordre littéraire, l'hypothèse critique suivie d'un bref examen, les controverses entre catholiques et les décrets de la Commission Biblique, l'état actuel de la pensée catholique, l'auteur a condensé beaucoup de notions et de faits en peu d'espace ! L'article se termine sur ces mots : « En face de ces différentes tentatives (de catholiques) il convient d'adopter une attitude *prudente* et *confiante* » (p. 90). Des explications plus détaillées sur le sens exact et la portée des réponses de la Commission Biblique de 1906 et 1909 eussent aidé le lecteur à mieux comprendre le bien-fondé de cette conclusion.

M. Robert étudie ensuite « les livres historiques » (p. 90-104), de Josué aux Macchabées, M. Chaine les « livres prophétiques » (p. 104-113), et les « livres sapientiaux » (p. 113-119). On aura une idée de la concision qu'ont dû s'imposer les deux auteurs, si l'on remarque par exemple qu'au livre d'Isaïe M. Chaine n'a pu consacrer qu'une page et demie. Ce chapitre V, pour l'Ancien Testament, doit être complété par la 1re partie du chapitre suivant (p. 161-190), consacrée aux « genres littéraires de l'Ancien Testament » (M. Robert) : chaque livre, ou du moins chaque groupe de livres, y fait l'objet d'un nouvel examen (exception faite pour les deutéro-canoniques). Cette analyse très fouillée des œuvres littéraires représente un apport remarquable à la littérature biblique catholique de vulgarisation.

Les pages très denses de ces deux chapitres exciteront un vif intérêt ; mais leur concision pourra avoir aussi quelques inconvénients ; nous craignons que l'exacte portée de quelques énoncés ne soit pas toujours bien saisie par ces « initiandi » auxquels l'ouvrage est d'abord destiné (2). Telles indications brèves ne seront comprises que par les gens du métier (3) ; pour l'« initiandus » on eût aimé parfois voir mettre plus clairement en relief la cohérence entre les résultats de l'analyse littéraire et les principes théologiques (4), si bien exposés dans l'appendice du ch. I : « L'inerrance et les genres littéraires ».

La 2e partie des chapitres V et VI est consacrée au Nouveau Testament : livres du Nouveau Testament (par le P. Huby et M. Pirot) ; genres littéraires du Nouveau Testament (par M. Tricot). Le P. Huby a exposé brièvement comment on est passé de l'Evangile oral aux évangiles écrits, et a donné une introduction succincte aux 4 Evangiles et aux Actes. M. Pirot pour les Epîtres et l'Apocalypse s'est étendu davantage sur l'analyse des écrits, ou du moins à l'exposé des idées

(2) P. ex. sur le livre de Daniel, les deux derniers paragraphes de la p. 109, surtout le dernier. Sur le sens de ce mot « fabula », cfr *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 946. — Sur le livre de Jonas, p. 111, I, 16. A ce sujet nous renvoyons au contexte du passage de Grégoire de Nazianze. Cfr aussi *Rech. Sc. relig.*, 1922, p. 216-218.

(3) P. ex. p. 170, l. 26 suiv.

(4) P. ex. p. 171, l. 15 — 172, l. 9; p. 184, l. 3 suiv.; p. 188, l. 2-4.

principales. Nous avons fort goûté l'article sur les lettres de S. Paul. Ce sont de belles pages, limpides, qui donnent une idée du développement de la doctrine paulinienne, expliquent sans en avoir l'air plusieurs passages obscurs, et ne produisent à aucun moment cette impression d'obscurité si étroitement associée à l'image du grand Apôtre. Et de fait pourquoi rebuterait-on à l'avance un esprit désireux d'entrer en contact avec cette puissante personnalité ? La sympathie n'est-elle pas une condition de compréhension ? Les pages sur la Première aux Corinthiens nous ont spécialement plu et pas seulement pour l'allusion qu'elles contiennent aux « pays de mission » à propos de VII, 1-16. Les autres Epîtres ne sont pas toutes traitées avec la même ampleur. La page sur l'Epître aux Hébreux, par exemple, s'attache surtout à la détermination du but et des circonstances (écarter le danger d'apostasie, consoler les Judéo-chrétiens de Palestine ; peu après 62, ou plutôt vers 66-67 ; doit être attribuée à S. Paul à cause de son « inspiration paulinienne », mais liberté de ne pas admettre qu'elle ait été rédigée sous sa dictée).

Cet examen des deux premières des onze parties qui constituent ce volume manifestera à nos lecteurs l'originalité de la conception générale de l'ouvrage et de son plan ainsi que la richesse de son information. Les observations que nous avons faites au passage marquent l'intérêt que nous y avons pris et notre désir de contribuer au perfectionnement des prochaines éditions. C'est un des mérites de ce livre d'inculquer au grand public cette idée très juste que les problèmes scripturaires sont loin d'être tous résolus. Une telle situation, si elle peut étonner certains esprits, ne doit pourtant scandaliser personne. La Révélation de l'Ancien Testament ne s'est faite que par étapes, au cours de longs siècles, sous des formes variées (cfr *Hebr.* I, 1), adaptées à la mentalité et aux « milieux » des destinataires immédiats : ce livre le fait bien voir. A présent la Révélation est close en elle-même. Mais il nous reste, sous la direction de l'Eglise, à progresser dans la connaissance de ce dépôt (cfr p. 772). Si, pendant des générations, les hommes les plus pieux de l'A. T. se sont heurtés à un problème angoissant comme celui de la souffrance du juste, sans en trouver la pleine solution, mais sans cesser pour autant de faire crédit à la bonté et à la justice divines, pourquoi ne prendrions-nous pas, nous aussi, patience en face des obscurités qui demeurent dans l'interprétation du message divin, ou qui surviennent de sa confrontation avec les données des sciences humaines ? Dans l'encyclique qui est comme la charte des études bibliques, le Pape Léon XIII ne déclarait-il pas : « Fieri etiam potest ut germana alicuius loci sententia permaneat anceps », et pour des difficultés non résolues : « cunctandum interea de sententia » et « sicut nemo sibi arrogaverit ut omnem recte intellegat Scripturam in qua se ipse plura nescire quam scire fassus est Augustinus... » ? Poursuivies avec le souci de la charité mutuelle et de l'aide réciproque, des recherches comme celles dont le présent volume est le fruit, ne peuvent que contribuer à diminuer cette marge d'ignorance et d'incertitude, sans aucun danger pour la vérité : « Opinionum commenta delet dies ; sed veritas manet et in-

valescit in aeternum », comme le rappelait le même Léon XIII dans l'encyclique déjà citée (Cfr. *Enchiridion Biblicum,* n. 109, 116).

Vers la fin du volume (p. 794), M. Vloberg consacre quelques mots au « Moulin mystique » qui orne le verso du faux-titre. Ce pittoresque chapiteau de Vézelay (5) exprime bien quelques enseignements qui se dégagent de l'« Initiation » : la Bible est une, l'Ancien Testament prépare le Nouveau, le Nouveau mène l'Ancien à la perfection, et la Bible ainsi comprise est vraiment une nourriture pour l'âme. D'autre part on a choisi pour frontispice un Saint Jérôme de Dürer avec, en exergue, quelques mots de Benoît XV, tirés de l'encyclique de 1920. Les collaborateurs de cette nouvelle « Introduction à l'étude des Saintes Ecritures » ont travaillé dans l'esprit du grand exégète. Puisse la protection du patron des études scripturaires rendre fécond pour beaucoup ce résultat de leurs labeurs et de leurs veilles ! (6)

Séminaire de Mayidi,
Congo belge.

P. DENOEL, S. I.,
professeur d'Ecriture Sainte.

---

(5) Un personnage verse le grain dans le moulin, un autre recueille la farine. On identifie le premier avec Moïse, le second avec S. Paul.

(6) Qu'on nous permette de suggérer encore quelques améliorations pour une prochaine édition. Les cartes ne devraient-elles pas permettre de localiser tous les termes géographiques mentionnés au cours du volume. Quel écart entre la première (Palestine, Géographie physique) et le chapitre correspondant du R. P. Abel, entre la deuxième (Asie Antérieure) et l'énumération des champs de fouilles des pp. 396-398 ! Il n'y a pas de carte spéciale pour la période de Josué et des Juges. Cadès est localisée différemment sur la carte II et sur la carte III. — Le tableau synoptique pour la chronologie de l'A. T. ne pourrait-il, malgré les incertitudes de la matière, comporter une page pour le 11^{me} millénaire avant J. C. ? — On pourrait ajouter à la table des sigles (p. XII-XIII) ceux des principaux manuscrits. — Au point de vue typographique : dans l'index analytique, le mot « Psaumes » a été mis entre « Prophètes » et « Prosélytes » ; p. 766, l. 30, lire Jo. *3,* 5 au lieu de Jo., *1,* 5 ; p. 306 avant-dernière ligne, lire : *Deux* ans plus tard, au lieu de *Cinq* ans plus tard. — Dans l'index géographique plusieurs localités sont signalées sous leur dénomination ancienne. Mais tout le monde songera-t-il à rechercher par exemple au mot Ugarit (orthographié aussi Ougarit dans le texte) ce qui concerne les découvertes récentes, et si bien exploitées ici, de Ras Shamra, ou au mot Hattushash ce qui a trait aux fouilles de Boghàz-keui ? Pour Ugarit = Ras Shamra, on eût pu ajouter les références aux pages : 74, 108, 472, 632-633, 637, 653. — Puisque la Tosephta est signalée dans l'index littéraire, on eût pu relever aussi : Haggada et Halakha 291 ; Kabbale 294, 737-738 ; Gemara 542. L'excursus du P. d'Alès sur le Comma johanneum, 764-765, n'est relevé dans aucun index (le Père n'avait pas, il est vrai, employé ce terme technique). Sarâbit al-Qadim (emplacement des fameuses inscriptions sinaïtiques) mentionné p. 74 et (sous la graphie Serabit el-Khadem) p. 403, ne se trouve pas dans l'index géographique. Les noms mentionnés dans le chapitre « La Bible dans l'art » ne sont dans aucun des quatre index ; on ne voit pas d'ailleurs dans lequel ils eussent trouvé une place appropriée. — La mention de Béthel, p. 504, l. 23, est-elle justifiée ? Cfr I *Sam.,* VIII, 2.

UN PHILOSOPHE DU « RINASCIMENTO » : TOMMASO CAMPANELLA (1)

M. Carmelo Ottaviano, déjà avantageusement connu par de nombreuses publications ayant trait à la philosophie médiévale, s'est assuré un nouveau titre à notre reconnaissance en nous procurant une édition critique de l'*Epilogo Magno* de Tommaso Campanella, un des représentants les plus originaux de la pensée du « *Rinascimento* » dans la patrie de Telesio et de Giordano Bruno.

Comme l'insinue le sous-titre, l'*Epilogo Magno* est en fait un « *De Natura rerum* », une *physiologie* au sens des vieux physiologues d'Ionie mentionnés par Aristote, une « *physica* » ou « *philosophia naturalis* », comme l'appelaient les Docteurs médiévaux, saint Thomas non excepté, nous dirions aujourd'hui une « *cosmologie* ». Au lecteur, un peu ébahi de les y trouver, le savant éditeur rend intelligible comment, dans un exposé analytique de la nature, il peut y avoir place pour un traité des passions de l'âme et des considérations sur des vertus, telles que la sagesse, la force et la clémence.

N'écrivant pas ici pour des spécialistes, l'auteur nous excusera de ne signaler qu'en passant l'excellent équipement critique de son travail : l'examen si consciencieux des sources manuscrites, le triple apparat critique destiné à justifier et à éclairer le texte adopté, enfin les cinq « *Index* » qui rassemblent vraiment tout ce qui peut rendre aisés la consultation et, en général, le maniement de l'*Epilogo*. Tout le nécessaire, rien de superflu, telle semble avoir été la loi suivie par M. C. Ottaviano dans l'emploi de sa faculté et de ses ressources critiques ; sobriété toute latine qui tranche heureusement sur la science monumentale mais pédantesque des savants allemands, qui mettent comme une coquetterie littéraire à surcharger leurs éditions critiques d'interminables listes de variantes souvent insignifiantes. Manifestement, l'éditeur, ici, appartient à une race qui apprécie la mesure et chez laquelle le bon sens n'est que le déguisement de la finesse.

Pour les lecteurs de cette revue, c'est la *Préface*, — très considérable, car elle ne couvre pas moins de 177 pages — qui, sans conteste, offre le plus d'intérêt. Riche d'idées générales, elle contient un aperçu très complet du mouvement d'études campanelliennes le plus récent en Italie et au dehors. Pour nous, gens du Nord d'ordinaire trop ignorants des travaux historiques qui voient le jour dans la péninsule italienne, il sera, sinon révélateur, du moins très instructif. Les historiens de la philosophie eux-mêmes y trouveront de quoi combler les lacunes de leurs bibliographies concernant Campanella. Plus utile encore que cette revue des recherches les plus récentes sur l'œuvre du philosophe calabrais sera le sommaire analytique très étendu (111

(1) T. Campanella. *Epilogo magno (Fisiologia italiana). Testo italiano inedito con le varianti dei codici e delle edizioni latine a cura di Carmelo Ottaviano.* Coll. Studi e Documenti, 10. Rome, Reale Accademia d'Italia, 1939, 25 × 18 cm., 608 p. Prix : 50 lires.

pages) que nous présente de l'*Epilogo* son diligent éditeur. Livre par livre, chapitre par chapitre, il suit et résume les vues de Campanella sur les êtres et les phénomènes de la nature et le résumé est si fidèle qu'il pourrait à la rigueur dispenser le lecteur pressé ou court de temps de recourir au texte original. Philosophe lui-même, M. Ottaviano, naturellement, ne s'interdit pas de critiquer les idées qu'il résume, ce qui donne de la vie à un exercice de dissection. Quand, par exemple, l'auteur de la « *Fisiologia* » énonce le principe général : *Non è per natura, quel che appare al senso,* aussitôt l'éditeur fait observer les conséquences de pareille assertion : *Di qui nasce il grave problema della veracità dei sensi.*

Mais nous priverions nos lecteurs d'un morceau de choix en ne reproduisant pas ici l'admirable portrait spirituel et moral que C. Ottaviano, au cours de sa longue Préface-Introduction, nous trace d'un génie qu'il appelle heureusement « volcanique et débridé ». Génie ardent et impétueux, inquiet surtout et remuant, dont l'état semble avoir été celui de l'ébullition perpétuelle. Ne s'avisera-t-il pas, malheureusement pour lui, de vouloir réaliser sur le terrain pratique des utopies politico-sociales d'origine apocalyptique ? Ses longs malheurs n'auront pas d'autre source.

Né à Stilo, en Calabre, en 1568, le jeune Tommaso Campanella n'a pas tout à fait ses quinze ans lorsque, comme Bruno et comme lui attiré sans doute par l'espoir d'y conquérir la science, il entre dans l'Ordre de saint Dominique. Ses études achevées, ses projets de réformateur social le portèrent à se mêler aux agitations politiques de son temps. Résultat : il est accusé de conspirer contre le gouvernement espagnol de Naples ; celui-ci le fait arrêter et pendant 27 ans — c'est le chiffre des manuels —, plus exactement selon C. O., « pendant 26 ans, 8 mois et 17 jours », le retient dans une étroite prison, où plus d'une fois le moine visionnaire fut soumis à d'atroces tourments. Ce qui ne l'empêchera pas d'y composer des vers et des traités de philosophie qu'on lui vole. Libéré, sur les instances du pape Urbain VIII, il est obligé, un peu plus tard, à fuir la péninsule ; il trouve la liberté et un refuge en France et y meurt à Paris en 1639. Carrière agitée, où se reflète le génie bouillonnant de l'homme chez lequel se rejoignent dans une complexité surprenante ou, d'après le jugement plus sévère de C. Ottaviano, « dans un mélange hybride et étrange » les éléments les plus opposés et les plus disparates : les anticipations de la science expérimentale moderne avec les superstitions astrologiques les plus naïves et les plus baroques ; l'héritage de la pensée philosophico-théologique médiévale avec le mécanisme moniste de Telesio ; le même sensisme télésien avec les intuitions subjectives caractéristiques de la pensée moderne, telles que la valeur fondamentale de la conscience de soi, la doctrine de la sensation comme « *perception de la sensation* » et la « *déduction logique* » de l'existence du monde externe à partir de la perception comme fait subjectif ; les idéals utopistes d'un christianisme communiste avec le culte tout primitif de la nature comme modèle de la société, source de beauté et de vie, cependant que science, religion et philosophie s'allient aux

songes les plus fantastiques, songes qui vont « de l'avènement du « siècle d'or » à l'extermination des hérétiques ; de promesses d'inventions mécaniques les plus extraordinaires à un projet de conversion de toutes les nations à la foi du Christ, projet dont allait naître dans la suite le Collège « *De Propaganda Fide* ». Curieuse figure, en vérité! Aux historiens de l'avenir, déclare C. Ottaviano, d'examiner si et comment il serait possible de ramener à l'unité les intuitions et les directives d'un génie qui est une sorte de « *Janus bifrons* » car, d'une part il exalte la libre recherche et combat énergiquement Aristote et ses formes substantielles, Scot et ses « formalités » et de l'autre il défend et prétend continuer S. Thomas et rêve, lui qui a passé en prison la moitié d'une vie, le théocratisme le plus rigide et le plus armé.

Un fait peu noté jusqu'ici et que C. Ottaviano met excellemment en valeur, c'est la grande affinité, la quasi-identité des utopies campanelliennes avec la pensée d'un autre grand rêveur, calabrais lui aussi, Joachim de Flore, l'annonciateur de « l'Evangile éternel ». Le parallèle entre les deux visionnaires est poussé très avant. L'espace qui nous est laissé ici ne nous permet pas d'en suivre tout le détail. N'en relevons qu'un trait ; il suffit à lui seul à prouver la dite affinité : Joachim de Flore annonçait la fin du monde pour l'an 1260 ; Tommaso, lui, l'annonce pour l'année 1600 ; il croit « *incrollabilmente* », selon l'expression pittoresque et intraduisible de C. Ottaviano, à l'avènement imminent du Règne de Dieu : c'est cette foi qui donne l'impulsion à la fameuse conjuration de 1599, première réalisation « du nouvel état social » et clef de voûte de toute la pensée de l'auteur de la « *Civitas Solis* ».

Nous abandonnons aux revues spéciales de philosophie la tâche d'exposer et de juger la conception de la nature, contenue dans l'*Epilogo*. Non que la tâche manque d'intérêt. Loin de là : le moyen de s'ennuyer en compagnie d'un penseur qui déclare carrément : *Tutta la Scienza sta nel senso,* prétend que les pierres croissent tout comme les plantes, que les animaux sont des « plantes mobiles », que la mer n'est que la sueur de la terre et le monde un grand animal dans lequel l'eau fait la fonction du sang, etc.

Nous en tenant toujours aux idées d'ordre général suggérées par la physionomie si curieuse du « *Stilese* », nous ferons remarquer comme surabonde en lui et s'agite l'esprit « naturaliste » de la Renaissance. Campanella, c'est la réaction violente contre le Stagirite et ses « formes » ; c'est la recherche du contact direct avec la nature, c'est la glorification de l'expérience comme le fondement de la science, c'est l'union du sensisme avec une interprétation mécaniciste de la réalité qui annonce Descartes ; c'est cette réalité elle-même ramenée, contrairement au dualisme essentiel de la « *Physis* » aristotélicienne, à un principe unique, lequel n'est autre que « la matière en mouvement », source des deux aspects physiques du monde, le chaud et le froid. Et, d'après une réflexion piquante de C. Ottaviano, c'est ce concept de « nature » encore qui dans l'ordre social sépare « *l'homme de la Renaissance* » incarné dans Tommaso Campanella d'un homme avec lequel il a par ailleurs de fortes ressemblances nous voulons dire

de Joachim de Flore qui peut passer pour un bon représentant de « *l'homme médiéval* ». Laissons ici la parole à C. Ottaviano lui-même. Tandis que pour Joachim, explique-t-il, la société idéale doit se réaliser, non certes par les forces humaines, mais à travers la spiritualisation de la réalité et de l'homme, opérée par le Saint-Esprit *(Vision surnaturaliste)*, pour Campanella elle se réalise par l'adéquation sans plus à la nature et à la rationalité qui se manifeste en elle *(Vision naturaliste)*. On comprend dès lors qu'aux pratiques ascétiques du moyen âge — condition préliminaire de la grâce spiritualisatrice et triomphatrice de la mort — la Renaissance ait substitué les pratiques magico-naturalistes visant à arracher au fond divin de la nature ses secrets et surtout le gage de l'immortalité, entendue comme « rêve de ne pas mourir » et « prolongement infini de la vie présente ».

Idéal pour idéal, le second par rapport au premier est une chute, et profonde ; elle abaisse le « *Santo* » au niveau de l'*Uomo di virtù*, idéal nouveau du « *Rinascimento* ». Mais pour le compatriote érudit qui au XX^e^ siècle entreprit d'arracher à l'oubli le texte défectueux de ses fantaisies sur la nature on trouvera peut-être que « le Stilese » a été vraiment inspirateur.

Une dernière réflexion. Selon M. C. Ottaviano, Campanella est « *un mystique de l'universalité* ». Comme tel, il avait deviné dans le protestantisme et abhorrait en lui « l'influence désagrégeante de son individualisme, typiquement nordique et radicalement hostile à l'idée d'universalité » ; comme tel encore, il ne pouvait être qu'adhérent enthousiaste de tous les idéals de la Contre-Réforme. Ce caractère de l'esprit campanellien nous aidera à comprendre les trois « veines » *(filoni)* religieuses qui, selon C. Ottaviano, caractérisent les intuitions propres du moyen âge, de la Renaissance et de la Réforme. Le premier attendait tout de la grâce et de la purification ascétique du péché (= nature) ; la seconde faisait appel au fond divin de la nature (nature = Dieu) ; de là l'adhésion immédiate à la nature. La Réforme, elle, annihilait Dieu dans la nature (Dieu = Nature) et faussait toute religiosité, en la réduisant à un pur naturalisme...

Les protestants contesteront peut-être une conception, aussi peu flatteuse pour eux, de la fameuse « Réformation » religieuse. Par contre, les catholiques ne pourront qu'être agréablement surpris par l'idée que C. Ottaviano se fait de la Renaissance ; elle n'aurait été qu'un naturalisme catholique *sui generis* et il serait de toute façon inexact de ne voir en elle que la Renaissance d'une pensée purement et exclusivement païenne. Pour neuve qu'elle soit, l'idée nous paraît juste. Pas plus que la grâce qu'il prêche et dispense, le catholicisme n'est ennemi de la nature sincère et sans mélange de corruption ; là où le Christ a passé, passé longuement surtout, et durant des siècles, il n'est plus donné à Pan de jouer en toute liberté de la flûte païenne.

On le voit : une édition critique peut être un livre plein d'idées suggestives. Plus que maint discours officiel ou académique, le travail de M. C. Ottaviano s'opposera efficacement à ce que passe inaperçu le troisième centenaire de la mort de Tommaso Campanella.

François JANSEN, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament

The Old Testament. Papers read at the Summer School of Catholic Studies, held at Cambridge, July 30th to Aug. 8th, 1938. Préface du R. P. Lattey, S. I. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1939, 19 × 12 cm., XIV-334 p. Prix : 7/6 sh.

Nous signalons volontiers à nos lecteurs ce beau volume destiné à vulgariser les principaux résultats des études scripturaires catholiques. Ceux-ci avaient été présentés, en 1938, dans une série de quatorze conférences, données à l'école estivale (Summer School) de Cambridge, et dont le texte est reproduit ici. Des spécialistes de renom y ont la parole, et on ne leur reprochera certes pas de ne pas être à la page. Après une étude préliminaire de S. E. Mgr Goodier, S. J., archevêque de Hierapolis, sur la haute valeur de l'Ancien Testament, le R. P. Lattey, S. J., utilisant les notes de feu le R. P. Burrows, examine et discute les récentes découvertes de Ras-Shamra, dans leurs rapports avec l'Ancien Testament. Les difficultés, concernant la religion mosaïque et la suite de l'histoire d'Israël, sont exposées avec une loyauté parfaite par M. le chanoine Arendzen et par le R. P. Foster. La question ardue du canon du texte et des versions des Anciennes Ecritures est traitée avec grande netteté par le R. P. Pope, O. P. Toute l'histoire d'Israël, se partageant en trois périodes successives, est discutée dans les conférences suivantes par le R. P. Bonnar, O. F. M., Mgr Barton et le R. P. Jones. Le prophétisme en Israël est mis en lumière par le R. P. Allen, O. S. B., et M. le chanoine Boylan examine la délicate question des prophéties messianiques. Une étude pénétrante est consacrée ensuite au Psautier par le R. P. Lattey, S. J., et le R. P. Dyson nous initie aux problèmes qui relèvent de la littérature sapientiale. Tout le volume s'achève par les travaux de M. Garvin et de M. Grady sur la moralité et la liturgie de l'Ancien Testament.

Le volume que nous annonçons est, dans la grande variété des sujets traités, une œuvre de vulgarisation. Mais il s'agit d'une haute vulgarisation au service d'un public s'intéressant en toute franchise aux problèmes que l'étude critique des textes, jointe aux données certaines des nouvelles découvertes archéologiques, peut poser à l'exégète croyant. Il est à désirer que les vrais principes catholiques, nettement exposés par Léon XIII, soient toujours appliqués avec la même largeur de vues que nous avons rencontrée ici.

C. H.

L. HUDAL et J. ZIEGLER. — *Précis d'introduction à l'Ancien Testament.* Traduit de l'allemand par l'Abbé M. Grandclaudon. Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1938, 23 × 14 cm., 262 p. Prix : 30 frs.

Sous le nom d'« Introduction aux Saintes Ecritures », on traite encore de nos jours de sujets assez divers. Dans les remarques préliminaires de leur « Précis », Mgr Hudal et M. Ziegler ont nettement indiqué ce qu'ils entendent mettre sous ce titre. Pour eux, l'introduction biblique peut être définie comme la « justification scientifique de la doctrine ecclésiastique de la canonicité des Saintes Ecritures » (p. 7). « Elle doit prouver, par des procédés strictement scientifiques, que : 1) les écrits regardés par l'Eglise universelle comme sources de la révélation ont toujours été regardés comme tels (histoire du canon) ; 2) leur contenu essentiel est arrivé intégralement jusqu'à nous (histoire du texte original et des versions) ; 3) relativement au contenu, à l'authenticité et à la crédibilité, rien ne s'oppose à leur crédibilité (histoire de l'origine de chaque livre et examen de son contenu) » (p. 8).

On voit dès lors le plan du livre, les deux premières parties ayant trait à l'introduction générale, la troisième à l'introduction spéciale. Le présent ouvrage correspond donc, pour la matière, au premier volume du « Manuel d'Introduction de Cornely-Merk », mais en plus bref, et sans rien sur l'interprétation (ni naturellement sur le canon et le texte du N. T.) ; néanmoins, la concision de la rédaction a permis de rassembler en ces 262 pages des renseignements nombreux.

L'histoire du canon est spécialement succincte ; la seconde partie (textes et versions) nous a paru la plus instructive. Les questions controversées, dont la troisième partie amène l'examen, sont traitées avec grande prudence. Pour Isaïe, Daniel, Tobie, Judith, Esther, on ne trouvera pas ici un nouvel appui aux solutions envisagées au moins à titre d'hypothèses par des exégètes catholiques de notre siècle ; mais le recteur de l'« Anima » et le professeur de Wurzbourg s'expriment avec modération. Ils concluent en ces termes les pages consacrées à l'authenticité mosaïque du Pentateuque : « La grosse majorité du Pentateuque remonte à Moïse lui-même. Certaines choses que Moïse n'avait transmises que verbalement n'ont été transcrites que plus tard. A la fin de la « période des Juges », les lois données par Moïse furent rédigées de nouveau, après que des compléments se furent avérés nécessaires. D'autres suppléments et additions ne furent faits qu'au « temps des Rois » et même à l'époque de la « captivité de Babylone ». Le décret de la Commission Biblique du 27 juin 1906 laisse suffisamment de marge aux recherches de critique littéraire » (p. 122).

On pourrait se demander si le but apologétique si vaste assigné par nos auteurs à l'introduction biblique a été atteint ici et même s'il pouvait l'être. Doit-on sur tous et chacun des points indiqués par eux pouvoir justifier par des procédés strictement scientifiques la doctrine de l'Eglise ? Et pour les points où cette tâche est possible (même en s'en tenant à l'aspect négatif justement indiqué par les auteurs pour la troisième partie dans un texte cité plus haut, et compte tenu des distinctions établies p. 39 à propos de l'intégrité des Livres Saints), un précis peut-il donner autre chose qu'une idée de la manière dont doit se construire la preuve ? Quoi qu'il en soit, ces remarques (qui n'atteignent pas au même titre toutes les parties) n'infirment pas la valeur d'information que l'on apprécie principalement, pensons-nous, dans ce genre d'ouvrages.

P. Denoël, S. I.

H. POPE, O. P. — *The catholic Student's « Aids » to the Study of the Bible. Vol. III.* 2e édit. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1938, 19 × 12 cm., XVI-424 p., 7 cartes.

Dans une lettre qui sert de préface à tout l'ouvrage du R. P. Hugh Pope, S. E. Mgr Thomas Leighton Williams, archevêque de Birmingham, rend hommage à la vaste érudition de l'auteur et à la netteté de son exégèse. Aucun problème relatif à la question biblique ne lui reste étranger ; et dans les solutions proposées il tient compte, en pleine connaissance de cause, des données scientifiques les plus récentes. Nous y signalons en particulier une bibliographie fort complète, qui renseigne en toute loyauté, et quelle que soit leur tendance, les travaux de tous les exégètes de marque.

L'ouvrage complet du R. P. Pope comprend cinq volumes dont le troisième, que nous annonçons ici, vient de paraître en seconde édition. Tous ceux qui s'intéressent aux études bibliques en prendront connaissance avec le plus grand profit : les derniers travaux archéologiques sont utilisés. Nous trouvons ainsi exposée par le menu l'origine ainsi que le développement culturel des peuplades voisines d'Israël. Pour Israël même, le caractère propre de la langue et de la religion des Hébreux est examiné de fort près ; et comme on pouvait s'y attendre, ce sont les questions du monothéisme et du sacrifice qui ont spécialement fixé l'attention de l'auteur. Vient ensuite le problème toujours actuel du Pentateuque, dont l'authenticité mosaïque est une donnée traditionnelle : le R. P. Pope y consacre une bonne centaine de pages (pp. 252-362) où la richesse d'information permet au lecteur de se faire une opinion personnelle. On sait que, dans son décret en date du 27 juin 1906, la Commission biblique, qui pour les catholiques représente l'autorité légitime, entend cette « authenticité » dans un sens très large, sans exclure des additions postérieures et l'usage de documents antérieurs à Moïse. Le R. P. Pope discute à ce sujet le pour et le contre, et, restant sur le terrain strictement historique et scientifique, il préfère maintenir la position traditionnelle.

Il va de soi qu'une introduction comme celle du R. P. Pope, quelque consciencieuse et approfondie qu'elle soit, ne saurait remplacer la Bible elle-même. Comme S. E. Mgr l'archevêque de Birmingham le fait remarquer dans sa lettre-préface, elle aide seulement le lecteur à mieux saisir la portée religieuse des livres inspirés, en les plaçant dans leur cadre historique. A ce titre, le R. P. Pope a rendu un important service aux exégètes catholiques ; et son ouvrage sera hautement apprécié.

C. H.

* G. BEER. — *Exodus. Mit einem Beitrag von K. Galling.* Coll. Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe, 3. Tubingue, Mohr, 1939, 25 × 18 cm., 180 p. Prix : 7,60 Mk.

Le nouveau commentaire de l'Exode, dû à M. Beer, professeur émérite de l'Université de Heidelberg, est conçu dans l'esprit qui caractérise les autres volumes de la grande collection éditée par M. Eissfeldt : malgré une critique très minutieuse des documents bibliques, l'auteur y maintient l'historicité des événements essentiels. Sont réputés tels : le séjour prolongé des Hébreux en Egypte ; leur asservissement par Ramsès II ; leur libération sous la conduite de Moïse ; la défaite des troupes égyptiennes près de la mer Rouge ; et l'arrêt au pied du Sinaï quand Israël reçut le Jahvisme comme religion nationale. A en croire

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

M. Beer, des légendes glorifiant Moïse auraient plus tard encadré la réalité historique, que la critique parvient encore à dégager... Nous nous contentons de faire remarquer ici que les critères permettant de faire le départ entre l'histoire vraie et la fantaisie populaire relèvent d'un apriorisme évolutionniste qui n'a rien de scientifique et refuse sans preuve toute intervention directe de Dieu.

Il est juste de rendre hommage à l'érudition de M. Beer et à la sagacité pénétrante de sa critique littéraire : celle-ci multiplie même un peu trop les documents utilisés dans l'Exode. L'analyse du Décalogue et du livre de l'Alliance (Ex. XX, 1 — XXIII, 33) mérite à ce point de vue l'attention de tous les exégètes. Mais rien ne permet de ramener la composition du livre de l'Alliance au temps de la Royauté, et à transformer le Décalogue, même dans sa forme primitive, en un catéchisme populaire du temps de l'exil.

M. le professeur Galling, auquel ses connaissances archéologiques assurent une compétence spéciale, a fait le commentaire des chapitres 25-31 et 35-40, relatifs à la construction du Tabernacle au désert.

C. H.

E. BURROWS, S. I. — *The Oracles of Jacob and Balaam.* Coll. The Bellarmine Series, N. 3. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1938, 22 × 14 cm., XII-116 p. Prix : 12,6 sh.

Tous les exégètes, à quelque école qu'ils appartiennent, seront unanimes à reconnaître la valeur de cet ouvrage du regretté P. Burrows, S. I. Une mort prématurée a malheureusement mis fin à sa carrière scientifique. Assyriologue distingué et collaborateur de Sir Leonard Woolley dans les excavations d'Ur, il préparait une édition critique des anciens textes qui y furent exhumés lorsqu'un accident, survenu le 24 juin 1938, brisa brusquement son activité et l'enleva à l'affection de ses confrères. Dans les manuscrits du défunt on trouva, avec d'autres travaux, l'étude que nous annonçons ici et qui est publiée par le R. P. Sutcliffe, S. I. : c'est le premier mais non le dernier des ouvrages posthumes du R. P. Burrows.

La question principale qui y est traitée concerne les bénédictions de Jacob à ses fils, telles qu'elles sont relatées dans le chapitre 49 de la Genèse. La forme en est très caractéristique et rappelle, dans les termes attribués à Jacob, ceux qui dans l'ancienne Babylonie désignaient les douze constellations du Zodiaque. Une analyse menée avec rigueur établit entre eux une affinité qui rehausse d'autant la gloire de Juda et la puissance royale dont un de ses descendants sera investi. L'allure archaïque du morceau, confirmée par les textes anciens retrouvés récemment à Ras-Shamra, en fait remonter l'origine dans un passé fort lointain, et nous porte à admettre l'unité littéraire de l'ensemble des bénédictions.

Il est bon de remarquer ici qu'un symbolisme analogue se retrouve encore ailleurs dans la Bible. Ainsi quand Joseph (Genèse, 37, 9) parle du songe où il vit le soleil et la lune et douze étoiles se prosterner devant lui, son père Jacob pénètre aussitôt le sens du symbole et réplique : — Est-ce que par hasard moi et ta mère et tes frères, nous viendrons nous prosterner devant toi ?

On comprend aisément que la destinée glorieuse, attribuée par Jacob à son fils Juda, fut reportée bientôt sur la lignée davidique et en particulier sur le futur Messie, fils de David. Les oracles de Ba-

laam (Nombres 24, 17-19) vont jusqu'à reproduire les mêmes symboles: Un astre surgit de Jacob... Un sceptre s'élève d'Israël... De Jacob doit venir le dominateur... On retrouve les mêmes données dans les prophéties messianiques d'Isaïe, de Michée, d'Osée et d'Ezéchiel. C'est un des mérites du R. P. Burrows d'en avoir ainsi singulièrement précisé le sens. On peut se demander d'ailleurs si l'étoile des Mages (Matth. 2), reconnue comme messagère du Messie, ne rappelle pas, dans l'intention de l'Evangéliste, l'étoile annoncée par Balaam.

Le travail du regretté P. Burrows mérite par la netteté de son exposé et par son originalité l'attention de tous les exégètes ; il fait honneur à la science catholique.

C. H.

J. FISCHER. — *Das Buch Isaias, übersetzt und erklärt. Teil II.* Coll. Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. Band VII. Abt. I, Teil 2. Bonn, Hanstein, 1939, 25 × 17 cm., VIII-266 p. Prix : 6,90 Mk.

Le second volume du commentaire du « Livre d'Isaïe » de M. Fischer n'est en rien inférieur au premier, précédemment loué dans la N.R.Th. (1938, p. 486). Sous certains aspects, il l'emporte même sur celui-ci, à cause de l'importance des questions d'authenticité et d'interprétation posées par ces chapitres XL-LXVI et discutées avec pénétration par l'auteur, ainsi qu'en raison de la compétence particulière de M. Fischer en ces questions, auxquelles il a consacré des travaux dès 1916 et 1922. Les trente pages de l'introduction, très dense et très nuancée, qui ouvre ce volume, sont particulièrement dignes d'étude. Indiquons ici brièvement les positions de l'auteur. Après une brève histoire de la critique sur ce point et l'exposé de la décision de la Commission biblique du 29 juin 1908, M. Fischer présente très objectivement le pour et le contre : d'abord les raisons qui ont fait postuler, pour les chapitres XL-LV, un auteur vivant au milieu des exilés de Babylone, écrivant après les premières victoires de Cyrus et prophétisant à ses compagnons le retour prochain de l'exil ; dans cette hypothèse, les chapitres 40-48, datés d'avant 546, et les chapitres 49-55, qui ont dû les suivre de très près, restent de vraies prophéties, antérieures à des événements humainement imprévisibles. Avec la même objectivité, M. Fischer expose ensuite les raisons mises en avant pour attribuer au prophète Isaïe, au VIII^e^ siècle, les chapitres 40 à 55. On sait que la Commission biblique, en 1908, n'a pas imposé aux catholiques la thèse de l'authenticité isaïenne des chapitres 40 à 66, mais s'est bornée à déclarer que les arguments jusque là allégués contre elle, même pris tous ensemble, n'imposaient pas, ne décidaient pas définitivement la thèse de la non-authenticité (cfr les termes choisis par elle pour être niés : au dubium III : « oportere » ; au dub. IV : « cogat » ; au dub. V : « ad evincendum »). M. Fischer s'est également borné à un exposé, incontestablement objectif, des arguments pour et contre ; le lecteur catholique est ainsi parfaitement informé. Suit l'analyse des deux parties de ce premier groupe prophétique : XL-XLIX, 13 et XLIX, 14-LV et l'étude du « nouvel exode » annoncé dans la première partie. Avec la même pénétration critique est étudié le problème des « chants du serviteur » (délimités comme suit par M. Fischer : 42, 1-7 ; 49, 1-9a ; 50, 4-9 ; 52,13-53,12) ; l'auteur justifie l'interprétation messianique individuelle en des pages (8-21) très fermes en même temps que nuancées. Dans l'étude des chapitres 56 à 66, il

montre aisément que l'arrière-plan historique supposé par ces chapitres diffère de celui des chapitres 40 à 55 et pourrait être le milieu de Jérusalem aux premiers temps qui suivirent immédiatement le retour de l'exil (536-520). Dans l'hypothèse de l'authenticité isaïenne, rien n'empêche d'étendre à ce nouveau cadre historique ce que disait la Commission biblique, dans son dubium III, à propos des « Iudaeos in exilio babylonico lugentes ». Dans l'autre hypothèse, le prophète des chapitres 40 à 55, rentré de l'exil avec ses frères, peut être également le prophète des chapitres 56-66 et l'unité d'auteur de tout cet ensemble peut être pleinement sauvegardée. J. Levie, S. I.

E. J. KISSANE. — *The Book of Job.* Translated from a critically revised hebrew Text with commentary. Dublin, Browne and Nolan, 1939, 22 × 14 cm., LXIV-300 p. Prix : 12/6 sh.

L'auteur ne s'est pas contenté, Dieu merci, du simple travail de vulgarisation, qu'il semble annoncer dans sa préface. Sans doute, les discussions philologiques sont omises en faveur des lecteurs moins initiés à la critique textuelle ; mais les notes qui viennent à la fin de chaque section fixent clairement les résultats scientifiquement acquis. La traduction est d'une rigoureuse exactitude, et la disposition strophique, trop négligée par plusieurs commentateurs, est bien mise en valeur.

Avant tout cependant le livre de M. Kissane est une étude doctrinale qui nous fait saisir dans sa réalité vivante l'évolution des idées religieuses dans l'Ancien Testament. Le problème qui est examiné dans le livre de Job, et qui aux temps de Jésus-Christ agitait encore les apôtres, est le suivant : comment le juste peut-il être infortuné sur terre tandis que l'impie est parfois comblé de biens ? Jahvé n'a-t-il pas, au Sinaï, garanti à Israël le bonheur temporel, comme récompense de l'observation fidèle de la Loi ? Après l'exil de Babylone on a eu tort d'appliquer à l'« individu » une promesse faite à la « nation » ; et le livre de Job n'est qu'un essai de conciliation entre la réalité des faits et cette interprétation erronée de l'Alliance sinaïtique. La discussion s'engage d'abord entre Job, qui se sait innocent et les trois amis Eliphaz, Bildad et Sophar, qui représentent l'opinion usuelle de leur temps. Ils sont facilement convaincus d'erreur. Ajoutons toutefois que Job ne discerne pas la solution chrétienne, qui place la rémunération du juste et le châtiment du pécheur au delà de la tombe : il y reconnaît un mystère, dont Dieu ne doit pas rendre compte à sa créature. La discussion est reprise par Elihu, qui part des mêmes principes inexacts : il exalte avec grandiloquence la justice et la sagesse de Dieu, qui punit même les fautes commises par inadvertance : ne serait-ce pas le cas pour Job lui aussi ? C'est alors que Jahvé lui-même prend la parole, non pour donner la solution directe et positive, mais pour proclamer la souveraineté de Dieu, dont la Providence ne relève pas du jugement des hommes. M. Kissane détermine avec une netteté parfaite la portée doctrinale des divers discours : il nous permet ainsi de saisir dans tous les détails la manifestation parfois incertaine des idées religieuses après l'exil.

Le livre de Job est manifestement postexilien : il faut le dater, semble-t-il, des premières décades qui suivirent la Restauration en 538. Dans sa forme primitive, il ne contenait probablement pas encore les discours d'Elihu.

Signalons en passant une excellente étude sur la version grecque des Septante et sur la Vulgate latine de saint Jérôme. On sait que le saint docteur traitait les textes avec une certaine liberté, comme le montre la célèbre profession de foi dans la résurrection de la chair, XIX, 25 : « Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum » ; le texte hébreu dit simplement : « Je sais que mon défenseur vit et qu'à la fin il se lèvera sur la poussière ».

C. H.

H. BUECKERS, C. SS. R. — *Die Makkabäerbücher. Das Buch Job.* Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. V. Fribourg en Br., Herder, 1939, 23 × 17 cm., XII-506 p. Prix : 11 Mk.

Le Commentaire biblique de Herder vient de s'enrichir d'un nouveau volume consacré aux deux livres des Macchabées et au livre de Job. On sait que le but, poursuivi par les collaborateurs du Commentaire, est avant tout pratique et ascétique : l'Ecriture y est expliquée, comme le titre nous l'apprend, « pour la vie », en vue de l'utilité que le chrétien peut y trouver pour sa vie quotidienne. Ajoutons toutefois que le R. P. Bueckers, auteur du volume qui vient de paraître, appuie son exégèse morale et doctrinale sur une analyse raisonnée et un examen approfondi du texte sacré lui-même. A juste titre, il estime que des conclusions, pieuses ou mystiques, purement occasionnelles, risquent de tomber dans l'arbitraire, et ne peuvent guère se réclamer de l'autorité du livre inspiré.

Les livres des Macchabées et le livre de Job, quelles que soient les différences qui les séparent au point de vue littéraire, ont une affinité doctrinale qu'il est bon de signaler. Les premiers font en quelque sorte revivre devant nous les luttes souvent sanglantes de l'Israélite, juste et fidèle à la loi, contre l'hellénisme païen et incrédule. Quant au livre de Job, il nous montre le juste, resté toujours fidèle à Dieu, soumis à l'épreuve, peut-être plus dure encore, d'une souffrance qu'il n'a point méritée. Dans les deux cas, la fermeté s'impose ; et la lutte doit se mener non seulement avec une patience que rien ne lasse, mais aussi et surtout par une action forte, qui ne recule devant aucun sacrifice. Inutile de faire remarquer que ces vérités valent pour tous les temps. Le R. P. Bueckers précise les leçons que la vie moderne doit en tirer.

Nous ne croyons pas devoir insister ici sur quelques divergences de vue dans l'interprétation du texte sacré. Nous préférons reconnaître en toute loyauté le travail scientifique, qui a certainement précédé et rendu possible le commentaire pratique et moral, dont les laïques, tout comme les prêtres, sauront apprécier la très grande opportunité.

C. H.

* J. FICHTNER. — *Weisheit Salomos.* Coll. Handbuch zum Alten Testament, 2 Reihe, 6. Tubingue, Mohr, 1938, 25 × 18 cm., 70 p. Prix : 2,90 Mk.

En un petit nombre de pages se trouve condensée ici une multitude de renseignements, qui nous font saisir la portée doctrinale de la « Sagesse de Salomon ». La traduction qui les accompagne est des plus soignées. L'auteur est au courant de tous les problèmes critiques, historiques et exégétiques qui se posent ; et une analyse très nette du texte lui permet de préciser les rapports du livre avec la littérature

précédente et subséquente d'Israël. Les travaux les plus récents ont été utilisés ; et dans la bibliographie qui nous est donnée à ce sujet, nous avons remarqué avec satisfaction que plusieurs ouvrages catholiques y occupent la place qui leur revient. Depuis les commentaires maintenant vieillis de Grimm (1860) et de Siegfried (1900), aucune étude d'ensemble n'avait paru à ce sujet en Allemagne. Pour combler cette lacune, il fallait tenir compte des données nouvelles, dues à une connaissance plus étendue et plus scientifique de la littérature sapientiale de l'Orient et des systèmes philosophiques de la Grèce. Il convient de rendre hommage au professeur Fichtner pour la manière consciencieuse dont il s'est acquitté de cette tâche.

Il estime, non sans raison, que le Livre de la Sagesse tout entier est originairement écrit en grec. L'auteur est unique ; sans doute, il se rattache aux idées qui depuis des siècles avaient cours en Israël ; mais il est aussi de son temps ; et sous l'influence de l'hellénisme à la mode, il les a élaborées à l'usage de ses contemporains, sous une forme originale, où il a mis son empreinte personnelle. Le but du livre est de montrer, dans un ordre logique qui n'est pas difficile à reconnaître, l'inanité de la philosophie païenne, qui ne reconnaît pas le seul et vrai Dieu d'Israël. Toute sagesse, digne de ce nom, est étrangère à l'idolâtrie, quelle qu'elle soit. Dans cette apologie religieuse, l'exposé revêt assez souvent une forme apocalyptique, qu'on n'a pas toujours assez remarquée. Au jugement du professeur Fichtner, la composition du livre doit se dater de la première moitié du premier siècle avant Jésus-Christ.

C. H.

* W. EICHRODT. — *Theologie des alten Testaments. Band 3. Gott und Mensch.* Leipzig, Hinrichs, 1939, 25 × 18 cm., 196 p. Prix : 4 Mk.

Nous sommes heureux de constater ici chez M. le professeur Eichrodt le même souci d'objectivité historique que nous avions signalé dans les deux premiers volumes de sa Théologie de l'Ancien Testament. Préciser les relations qui, d'après les données bibliques, unissent Israël à Dieu, n'est certes pas chose aisée. Il faut se dégager de tout apriorisme systématique et fixer, par une analyse des textes mêmes, les étapes d'un progrès religieux qui se prolongea pendant de longs siècles. Il faut tenir compte aussi de l'évolution sociale, économique et politique qui ne fut pas sans influence sur la vie religieuse, et à laquelle il fallait nécessairement s'adapter. On peut se demander aussi bien jusqu'à quel point les Israélites subirent l'action des peuples avec lesquels ils se trouvèrent en contact ou dont ils avaient hérité les pratiques cultuelles : les découvertes les plus récentes sont fort instructives à ce sujet.

C'est le mérite de M. Eichrodt d'avoir conduit ses recherches avec une grande loyauté et de mettre toujours en relief ce qui lui paraît un apport particulier de la religion jahviste. Sans s'arrêter à quelques ressemblances extérieures, qui ont fait conclure parfois à l'identité avec les religions voisines, M. Eichrodt veut pénétrer jusqu'à l'essence même du vrai jahvisme, dont il nous décrit l'action de plus en plus féconde dans l'âme israélite. Indiquons ici rapidement quelques sujets étudiés par lui. Avant tout vient la question de l'individualisme et du collectivisme dans la religion de l'Ancien Testament. Est-il vrai que l'individu y disparaît complètement devant la collectivité et que

Jahvé est un Dieu national qui ne prétend pas au culte individuel d'un chacun ? M. Eichrodt le nie, et il estime à bon droit que les plus anciens documents orientent déjà personnellement l'individu vers Jahvé, tout en l'incorporant dans la nation élue. Un des chapitres les plus intéressants est consacré à l'examen des divers éléments qui marquent la religion jahviste chez l'individu : ce sont la crainte, la foi et aussi la charité qui se renouvelle toujours au souvenir des bienfaits reçus. Ici il convient de signaler la richesse d'information dans l'étude des prescriptions morales en Israël : on voit nettement qu'il n'a pas fallu attendre le monothéisme éthique des prophètes pour donner à la morale une place d'honneur dans la religion jahviste, et pour condamner comme « péché », exigeant une expiation, tout acte contraire à la loi morale.

M. Eichrodt voit dans le christianisme, fondé sur la mort et la résurrection de Jésus, l'aboutissant providentiel de la religion de l'Ancien Testament. Grâce à lui, lisons-nous p. 167, le croyant passe dès maintenant de la mort à la vie en se vouant tout entier au service du Seigneur.

C. H.

* J. HEMPEL. — *Das Ethos des Alten Testaments.* Coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 67. Berlin, Töpelmann, 1938, 24 × 16 cm., VIII-288 p. Prix : 14 Mk.

La question que M. Hempel croit résoudre est des plus complexes. On ne discerne pas toujours nettement quelles règles de morale pratique ont prévalu en Israël, et on se heurte à des difficultés presque insolubles dès qu'on veut en fixer les premières origines et les suivre dans leur développement. Tout le monde admettra que les prophètes du huitième siècle tiennent à ce sujet un autre langage que les anciens patriarches, et que les codes législatifs du Pentateuque rendent un autre son que la littérature sapientiale d'après l'exil. Une adaptation aux circonstances politiques et sociales est incontestable ; et dans les principes mêmes il y a eu une action progressive qui devait aboutir à la morale chrétienne.

L'analyse critique des documents bibliques ne suffit pas pour marquer les diverses étapes parcourues : il faut absolument tenir compte des renseignements fournis par les recherches archéologiques récentes. Disons aussitôt que l'ouvrage de M. Hempel ne laisse rien à désirer sous ce rapport et témoigne d'une érudition extrêmement étendue. Malheureusement des réserves sérieuses s'imposent au point de vue doctrinal. Le développement progressif, dont nous venons de parler, est pour M. Hempel une « évolution », fort apparentée à celle qui, malgré « la différence des races », se constate dans la religion grecque. Hésiode et Amos se rencontrent ainsi dans les mêmes principes de justice à l'égard des pauvres et des faibles. Chez les Israélites, comme chez les Grecs, il y a une tendance à « humaniser » le Dieu suprême et à ramener la moralité qui se réclame de l'autorité divine au niveau de la moralité humaine. Chez les Grecs il y eut moins de difficultés à vaincre que chez les Israélites, où la religion jahviste eut de la peine à se dégager de la foi cananéenne en un Dieu presque inaccessible, dont toute image doit être prohibée et qui se complaît dans sa solitude jalouse. L'humanisation, ou, comme dit M. Hempel, l'anthropomorphisme divin, s'imposa pourtant dans le christianisme et dans le bouddhisme, où les fondateurs nous donnent en eux-mêmes la

plus haute manifestation de la divinité. Le langage anthropomorphique, qui se retrouve dans les plus anciens documents bibliques, ne forme pas seulement un reliquat d'un état religieux déjà dépassé ; il exprime aussi chez l'écrivain biblique — en particulier chez le Jahviste — un effort pour rapprocher Dieu de l'homme, tout en maintenant la distance qui sépare le Créateur, qui ordonne, de la créature qui doit obéir. L'alliance qui se conclut entre le Dieu ainsi humanisé et l'homme créé à l'image de Dieu se traduit concrètement par un code de prescriptions et de lois, qui déterminent la moralité de nos actes et se confondent avec le prononcé de la conscience humaine elle-même.

Inutile de faire remarquer que les théories de M. Hempel, que nous venons de résumer et qui mettent à la place de l'action de Dieu une simple évolution naturelle de l'homme, sont absolument étrangères à la Bible qu'il croit interpréter et aux faits que l'histoire nous renseigne. Il est regrettable que la riche documentation dont disposait M. Hempel n'ait pas mieux garanti la rigueur scientifique de l'ouvrage.

C. H.

B. BONKAMP. — *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung.* Recklinghausen, Visarius, 1939, 23 × 15 cm., 584 p. Prix : 16,60 Mk.

L'auteur nous présente ici les résultats d'un travail de longues années. Nul ne doutera un instant de l'intérêt d'un ouvrage tel que celui de M. Bonkamp. On a souvent répété que l'exégèse catholique n'a rien à craindre d'un examen approfondi de toutes les sources qui peuvent jeter quelque lumière sur l'histoire de la révélation. M. Bonkamp tâche de prouver cette assertion en pratique. Comme l'auteur le dit dans sa préface, la révélation, certes, est surnaturelle dans son origine, mais elle est destinée à des hommes et par conséquent elle doit être intelligible pour des hommes. Il importe donc pour nous de nous rendre compte, autant que faire se peut, des mœurs et des coutumes de ces hommes qui, dans le cours des siècles, ont reçu cette révélation. C'est dire l'intérêt que l'étude des anciennes sources littéraires cunéiformes peut avoir pour une intelligence plus objective de nos livres saints, pour l'histoire de la révélation et aussi pour l'histoire des religions. M. Bonkamp, dans un premier chapitre, traite de l'écriture cunéiforme, ses origines et son développement, ainsi que de son importance pour l'intelligence de la Bible en général. Ensuite, en six chapitres, il examine dans la lumière de documents cunéiformes le récit de la création, l'époque pré-diluvienne, le déluge, l'époque d'Abraham, de Moïse jusqu'aux rois, enfin la prédominance assyrienne, néo-babylonienne et perse. Il va sans dire que l'auteur ne pouvait songer à développer, dans ces quelque 600 pages, tous les problèmes que la Bible nous présente, et qu'il ne prétend nullement donner toutes ses conclusions comme définitives. Il a parfaitement conscience que, dans son domaine, les trouvailles archéologiques peuvent tous les jours fournir de nouvelles surprises.

Ceux qui n'auront pas facilement accès aux publications et aux revues de spécialisation sauront gré à M. Bonkamp de leur avoir fourni, en ces quelque 600 pages, les conclusions des travaux les plus importants et de leur donner l'occasion d'étudier l'Ecriture Sainte sous un angle plus objectif et historique. Peut-être les exégètes ne trouve-

ront-ils pas du neuf à chaque page ; pour eux aussi cependant ce livre n'est pas dépourvu d'intérêt. — On pourra peut-être regretter que l'auteur se soit contenté de donner sa bibliographie uniquement dans les notes.

J. Volckaert, S. I.

A. POIDEBARD. — *Un grand port disparu, Tyr. Recherches aériennes et sous-marines 1934-1936.* Coll. Bibliothèque archéologique et historique, tome XXIX. Paris, Geuthner, 1939, 28 × 23 cm., XXII-78 p., XXIX planches, 3 cartes. Prix : 200 frs.

Le voyageur éprouve aujourd'hui une singulière déception lorsque, hanté par le souvenir des splendeurs de Tyr au temps d'Hiram et de Salomon, ou, plus tard encore, à l'époque des véhémentes apostrophes d'Ezéchiel, il se trouve brusquement en face de la petite ville d'aujourd'hui, avec ses quelque six à sept mille habitants, avec son modeste port de pêche, avec sa topographie si profondément transformée depuis le X^e^ ou le VI^e^ siècle. L'île célèbre d'autrefois, située en regard du rivage, si solidement défendue, capable de soutenir victorieusement tant de longs sièges, fait corps à présent avec la terre ferme, depuis qu'Alexandre le Grand construisit, du continent à l'île, la fameuse digue, autour de laquelle allait se former peu à peu l'isthme actuel. A la même époque commençait la terrible décadence, économique et politique, de l'antique cité, qui aujourd'hui ne garde plus rien de sa grandeur d'antan.

La question des ports de Tyr, celui du nord (le « port vers Sidon »), celui du sud (appelé le « port égyptien »), est posée depuis les premières recherches archéologiques en Phénicie. Si des données convergentes indiquent que le port antique du nord devait coïncider, en partie du moins, avec le port actuel, beaucoup plus incertain se révélait le problème de l'emplacement, de la disposition, de l'aménagement du port du sud. C'est à ce problème surtout que furent consacrées, durant trois campagnes (1934-1936), les recherches du P. Poidebard et de ses collaborateurs. Elles ont abouti à d'utiles et intéressantes conclusions : 1°) sur le port sud, sa place exacte, ses môles, ses quais, ses bassins, ses entrées. Les cartes I à III mettent en évidence les résultats obtenus, et de nombreuses photographies, des plans et des relevés particuliers, en précisent les divers détails. De ces importants travaux antiques, plus rien ne se découvre aujourd'hui que sous le niveau de la mer ; tout ce qui était visible a été saisi et utilisé par les hommes au cours des siècles. 2°) Sur la rade sud, les récifs naturels qui la protégeaient, l'aménagement artificiel de ces récifs en brise-lames, sur les divers massifs de maçonnerie qui renforçaient la sécurité, les résultats sont également d'un vif intérêt, aussi bien pour les historiens de l'antiquité que pour les spécialistes de la marine et de l'organisation des ports d'autrefois.

Mais l'intérêt du travail du P. Poidebard réside peut-être davantage encore dans la méthode employée et dans les perfectionnements techniques réalisés par celle-ci au cours de l'enquête. On sait avec quel succès l'ancien aviateur, devenu archéologue, avait appliqué à l'archéologie, de 1925 à 1932, les progrès de l'observation et de la photographie aériennes dans ses recherches sur le limes romain de Syrie (cfr N.R.Th., 1935, p. 622-625). Cette première tâche accomplie, une question se posa à son esprit : « L'avion, qui avait permis de retrouver les ruines de la région désertique, perdues, inaccessibles loin des postes ou

enfouies sous la terre de la steppe, allait-il permettre de percer suffisamment la surface de l'eau pour découvrir les traces des anciens ports aujourd'hui disparus ? » Utiliser les principes d'observation sous-marine pour mettre ainsi peu à peu au point une méthode de découverte archéologique, ce fut le but des premières reconnaissances de 1934, accomplies avec l'aide de l'amiral Rivet et du capitaine Gizard. Une conclusion pratique s'imposa bientôt : « Les premières photographies obtenues montrèrent que, là encore, le fouilleur devait venir à l'aide de l'aviateur, pour compléter et contrôler les observations recueillies. Le scaphandrier s'imposait comme membre essentiel de l'équipe. Les recherches devaient être à la fois aériennes et sous-marines ». De cette collaboration de l'observateur aérien et du scaphandrier, aidés par des techniciens de l'archéologie et de la géologie, allait se constituer la méthode originale exposée dans ce volume. Au delà de ses recherches personnelles de Tyr, l'auteur est visiblement soucieux d'aider, par des explications très précises, ceux qui demain tenteront d'appliquer les mêmes procédés d'investigation dans l'étude d'autres ports antiques. Ici aussi, comme pour l'observation aérienne de ruines dans les déserts, le P. Poidebard fait œuvre d'initiateur.

J. Levie, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE.

Moyen âge.

M. GRABMANN. — *Storia della teologia cattolica dalla fine dell' epoca patristica ai nostri tempi*, traduzione da Sac. Dott. Giacomo di Fabio. Milano, Soc. Editr. Vita e Pensiero, 1939, 20 × 14 cm., XIV-574 p. Prix : 25 lires.

Tous ceux qui s'occupent d'études théologiques ont pu apprécier depuis longtemps les hauts mérites du précis d'histoire de la théologie catholique, publié par Mgr Grabmann en 1932, et dont l'idée première et les grandes lignes remontent au substantiel résumé de Scheeben. Il n'y a plus à refaire ici l'éloge de ce précieux répertoire (cfr N.R.Th., t. LXII, 1935, p. 90). Mais le lecteur sera heureux d'apprendre qu'une traduction italienne vient de paraître : elle est due à J. di Fabio et émane de la vaillante société éditrice milanaise « Vita e Pensiero ». La riche bibliographie, occasionnellement accompagnée de notes critiques, qui termine le volume de Mgr Grabmann, a été évidemment maintenue ; mais la traduction italienne présente en outre l'avantage de l'avoir tenue à jour jusqu'à l'année 1939.

J. de Ghellinck, S. I.

M. J. de J. PEREZ. — *La Cristología en los Símbolos Toledanos IV, VI y XI*. Rome, Université Grégorienne, 1939, 24 × 17 cm., 140 p.

Les savants articles et livres de J. de Aldama et de J. Madoz sur les conciles de Tolède et de Séville (voir N.R.Th., 1939, p. 844) continuent à attirer l'attention sur les symboles de foi de ces réunions conciliaires. Le travail que nous avons sous les yeux, émané lui aussi de l'Université grégorienne, est consacré à la christologie des symboles des IV^e^, VI^e^

et XI^e^ conciles. Dans sa partie critique et littéraire (p. 5 et 54), l'auteur arrive à peu près aux mêmes conclusions que ses prédécesseurs ; par rapport à la date et au but de ces symboles, il écarte, comme eux, l'idée antipriscillianiste, qu'avait fait adopter sans fondement l'ouvrage de Kunstle. L'étude des sources ou des « loci paralleli » confirme également, à quelques nuances près, les résultats acquis presque simultanément par le P. Madoz. La troisième partie est consacrée à la question doctrinale (p. 90) : on y passe en revue ce qui concerne la nature divine du Christ et la nature humaine, matière des deux sections de cette partie, en conformité avec la teneur du concile. Un chapitre additionnel, qui aurait pu être mieux agencé dans le reste du livre, sur les « tres substantiae » dans le Christ (p. 135), revient sur une affirmation du XI^e^ concile dont il avait été question à la p. 81-82 et 45, et y ajoute son apologie par le XV^e^ concile. On aurait dû insister plus sur la part très intéressante et mouvementée qu'avait eue au conflit Julien de Tolède. Toujours sobre, parfois trop, mais claire, en général judicieusement exposée, fortement divisée et même sous-divisée, parfois minutieusement coupée, l'étude mérite éloges, malgré certaine tendance au schématisme, qu'il ne faudrait pas pousser davantage, et l'une ou l'autre remarque qui étonne. Pourquoi avoir aligné ces 138 pages, très remplies, sans aucun titre courant et sans une table des noms propres et matières ?

J. de Ghellinck, S. I.

W. KAHLES. — *Radbert und Bernhard. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit.* Emsdetten, Lechte, 1938, 22 × 15 cm., XIV-204 p. Prix : 4,50 Mk.

Pour nous montrer les changements profonds qui se sont produits entre 860 et 1153 au sein de la piété médiévale, M. Kahles a bien choisi ses deux représentants de cette piété. Car un Radbert ressemble d'une manière étonnante à une de ces églises romanes qui caractérisent son époque, l'autre Bernard est tout à fait gothique. Les différences caractéristiques se trouvent dans l'idée qu'ils se font du Christ, tout aussi bien que dans l'art de l'adorer et de l'imiter dans la vie quotidienne. Je crois que l'on approuvera de bon gré les lignes par lesquelles l'auteur nous dessine ses deux héros — qui nous intéressent plus particulièrement encore, si l'on se souvient de la discussion sur la valeur de la piété patristique défendue de nos jours si chaleureusement par les Pères bénédictins (Radbert).

L'auteur base sa thèse, au moins en partie, sur Scheeben (p. 193), qui oppose l'esprit spéculatif des Grecs à la conception plutôt concrète et pratique de l'Occident ; mais il ne sait tirer aucune conclusion de l'art chrétien, si riche pourtant, qui pourrait ouvrir de nouvelles et fructueuses perspectives sur son sujet. De Richstätter il cite bien le gros volume sur la dévotion au Sacré-Cœur, mais il n'utilise pas plusieurs articles qui traitent de son sujet, et que Richstätter a publiés dans les « Stimmen der Zeit ».

H. Bruders, S. I.

U. LEWALD. — *An der Schwelle der Scholastik. Bonizo von Sutri und das Kirchenrecht seiner Tage.* Weimar, Böhlaus, 1938, 22 × 14 cm., VIII-104 p. Prix : 5,20 Mk.

Avec son titre plein de promesses, ses intéressantes positions de problèmes renouvelés, sa centaine de pages fortement appuyées sur les

travaux les plus récents et remplies des observations d'un esprit toujours en éveil, ce petit volume touche à trop de grandes questions, malgré ses qualités, pour donner à chacune, en si peu d'espace, une solution satisfaisante. Cela manque aussi d'unité : la partie sur le droit matrimonial, qui prend une quarantaine de pages (p. 62-97) et avait déjà paru ailleurs, semble bien, en dépit de l'apologie de la p. 62-63, ajoutée à la première partie toute générale, pour faire un « iustum volumen ». Le chapitre consacré au caractère du « Liber de vita christiana » présente des traits intéressants dans la littérature ecclésiastique de la fin du XI[e] siècle. Elève du regretté Stutz et de R. Holtzmann, l'auteur a eu raison de se mettre à l'étude de Bonizon. Mais le sujet n'est pas aisé pour une première publication, surtout dans le sens des nouvelles orientations qui attirent M[elle] Lewald : malgré son étude attentive et sa riche bibliographie, le lecteur reste sceptique sur cette caractéristique de l'esprit de son héros, mi-romain, mi-germanique, parce que lombard ; les tendances prises à Reinke et qu'elle semble approuver ont été appréciées par nous ailleurs. Tout cela utilise un peu vite un mouvement d'idées de date fraîche, mais qui doit encore justifier scientifiquement plus d'un de ses titres. Les énoncés dans le chapitre de la méthode manquent de clarté sur la division, la dialectique dans le droit canon, les distinctions « exprimées ou silencieuses », qui annoncent la scolastique ; des conclusions et des rapprochements de détail sont discutables ; des études de plus d'envergure amèneront l'auteur, croyons-nous, à nuancer tout autrement ses conclusions générales.

J. de Ghellinck, S. I.

I. ROZYCKI. — *Doctrina Petri Abaelardi De Trinitate.* Vol. I. *De cognoscibilitate Dei.* Vol. II. *De Mysterio SS. Trinitatis.* Coll. Studia Gnesnensia XVII-a, Dzial teologiczny IX-a et b. Poznan, Ksiegarnia sw. Wojciecha, 1938 et 1939, 24 × 16 cm., 96 et 207 pp.

A.-M. ETHIER, O. P. — *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor.* Coll. Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, IX. Paris, Vrin ; Ottawa, Inst. d'Etudes médiévales, 1939, 25 × 16 cm., 128 p.

Très différents de nature et de ton, ce qui provient en partie du personnage qu'ils analysent, ces deux livres sur le mystère de la Trinité se recommandent l'un et l'autre par une sérieuse étude préparatoire et par une note personnelle originale. Le plan de chacun ne laissait pas place à grande liberté : pour le premier, après une introduction, la question de la cognoscibilité et des noms de Dieu en général (p. 34), puis celle de la Trinité (p. 62), ensuite, après les données sur la foi d'Abélard, son but et ses principes doctrinaux (t. II, p. 9, 47), les propriétés des personnes (p. 48), la distinction des personnes (p. 96), les processions trinitaires (p. 132). Chez le second, l'introduction, sur le courant grec ou latin et le milieu (p. 10), est suivie d'un chapitre sur la conviction rationnelle de la vérité du mystère (p. 35), sur la structure métaphysique, les « rationes necessariae » et la célèbre définition de la personne (p. 68), sur la vie trinitaire dans les trois personnes (p. 102).

Abélard a fait l'objet de beaucoup de travaux. Richard de S. Victor, souvent loué, parfois salué au passage de quelque épithète louangeuse ou indifférente, a été peu étudié en dehors de Schmaus, de Th. de Régnon, de Stohr et d'Ottaviano. Par suite, l'auteur du premier tra-

vail, qui tire bon parti de tous les résultats récents, est amené à discuter fréquemment les avis opposés au sien et, dans les rectifications qu'il propose, il a habituellement raison. Sans presque de bibliographie, sans grande recherche au point de vue génétique, l'autre, plus serein et plus constructif, avec un peu d'optimisme sympathique, se complaît dans la pensée de Richard qu'il s'est rendue familière, au point de ne pas reculer, pour nous la faire comprendre, devant l'emploi occasionnel de nos modes actuels de pensée et d'expression. Oserait-on chaque fois le suivre ? L'originalité du premier réside dans un exposé consciencieux, dans une discussion calme, mais éclairée, des idées d'Abélard et, au besoin, des interprétations qui en ont été données. Il est amené ainsi à corriger pas mal d'appréciations courantes et à modifier ou à mettre au point beaucoup de publications récentes : service considérable, qui assure la fécondité de son œuvre. Celle de l'autre est d'un tout autre genre : c'est une reconstruction « con amore », non seulement des idées de Richard, original et personnel à l'excès dans ses emprunts très libres, on dirait presque capricieux, à Augustin, à Denys, à Anselme, mais un portrait en quelque sorte de toutes les réactions de sa personne intellectuelle et religieuse devant le mystère de la Trinité. Tableau d'une complexité extrême : Richard ne peut être considéré comme un maître-théologien, ni comme un philosophe architecte. C'est par l'intelligence de ce complexe théologique que passe l'auteur pour comprendre et apprécier objectivement ce pasteur d'âmes, apôtre, littérateur, professeur, avant tout praticien de la perfection, responsable tout seul des âmes qui lui sont confiées, et désireux de tracer un itinéraire méthodique pour les conduire, à travers plusieurs étapes successives, jusqu'à la charité transformante s'épanouissant en apostolat. Cette perspective, qu'on peut dire nouvelle, dans laquelle l'auteur situe son héros, fait apparaître dans une vive lumière divers traits de la personne et de l'œuvre de Richard. Le lecteur lira ces pages avec le plus vif intérêt. Le mode même de composition ne permet pas toujours de dire où l'auteur décrit son modèle, où il en redit les sublimes envolées, où il continue ou précise la composition du maître, dont il s'est religieusement imprégné et imbibé. Il avait abordé l'examen du « De Trinitate » en fonction d'une étude sur la doctrine spirituelle de Richard. Pour l'intelligence des mouvements de pensée au XII[e] siècle, ces deux livres rendront excellent service. Le premier est malheureusement déparé de grosses fautes d'impression, et aux libellés bibliographiques ne préside pas une compétence technique assez ferme. La typographie du second est d'une impeccable élégance ; page 66, n. 1, lire « Hayen », pour « Heyen ». A propos des rapprochements ou réminiscences ou contrastes avec d'autres auteurs, Augustin, pseudo-Denys, Cassien, celui-ci objet parfois d'une appréciation péjorative, Anselme, Hugues de Saint-Victor, etc., on aurait dû insister sur le « omni poscenti rationem reddere » (p. 86), écho significatif, très fréquent alors, mais nullement étonnant chez Richard, des âpres controverses du temps.

J. de Ghellinck, S. I.

A. LANDGRAF. — *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abaelardi : 2. In Epistolam ad Corinthios I[am] et II[am], ad Galatas et ad Ephesios.* Coll. Publications in Mediaeval Studies, the University of Notre-Dame, t. II. Notre-Dame (Indiana), University of Notre Dame, 1939, 23 × 15 cm., pp. 222-446.

Rattaché à l'école d'Abélard, le commentaire « Cantabrigiensis » sur saint Paul se continue dans ce volume (p. 223-446) avec les épîtres aux Corinthiens, aux Galates et aux Ephésiens ; une troisième partie comprendra celles aux Philippiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens. Mais, pour la facilité des lecteurs, une pagination unique se prolonge à travers les volumes, qui sont prévus au nombre de quatre. La Revue a déjà parlé avec éloges (1930, p. 360-361) de cette publication. Un index copieux des matières, mais que l'on ne pourrait appeler « exhaustive » malgré ce que dit l'éditeur, facilite l'utilisation de cette seconde partie. Le contenu du commentaire présente des questions intéressantes, notamment sur le mariage. Mais il pique surtout l'intérêt par les appels plus fréquents, peut-être des citations, faits à l'enseignement du « philosophus », qui doit être Abélard. C'est sans doute par une idée de parcimonie, de crainte de trop grossir le volume, que l'éditeur s'est contenté d'un minimum de notes. On le regrettera, car, en lettré instruit, l'auteur fait continuellement des emprunts ou des allusions dont on serait heureux de trouver l'identification. Il connaît Hermas, le « Liber Pastoris » (p. 427), qu'on rencontre encore du reste dans des listes du canon biblique en Angleterre au XII[e] siècle ; il parle des comiques, « more comicorum » (p. 339), des traductions de l'Ancien Testament (p. 259) et de beaucoup d'autres choses ; il a des réflexions sur l'attitude des abbés vis-à-vis de leurs moines (p. 339) : sont-ce des racontars ou une expérience personnelle ? Il connaît vaguement les « eulogies » (p. 340) ; il justifie certains empêchements de mariage par des exemples pris à l'histoire romaine (p. 246) ; il répète un récit ou un propos calomnieux, comme il en circulait trop en Occident contre les Grecs, à propos de la prostitution à la cour de Byzance (p. 235, etc.). Tout cela demanderait un supplément d'information. Plus d'une fois aussi, la référence ne précise pas s'il s'agit d'une source textuelle ou d'une simple allusion. Le renvoi à Jérôme-Pélage (p. 248, n. 343 et p. 343, n. 549) demande éclaircissement et semble ignorer l'édition critique de Souter. Mais le contenu d'ensemble apporte un précieux complément à notre connaissance de la théologie du XII[e] siècle, pour lequel l'éditeur, un spécialiste en la matière, et l'University of Notre Dame méritent toute notre gratitude.

J. de Ghellinck, S. I.

P. S. MOORE and J. A. CORBETT. — *Petri Pictaviensis Allegoriae super tabernaculum Moysi.* Coll. Publications in Medieval Studies, III. Notre-Dame (Indiana), University of Notre Dame, 1938, 23 × 15 cm., XXIV-214 p.

Sans avoir l'importance de ses Gloses sur Pierre Lombard ni de ses « Sententiarum libri quinque », les « Allegoriae » de Pierre de Poitiers nous donnent un spécimen utile pour se faire une idée de l'allégorisme au XII[e] siècle, et l'on ne pourrait trop remercier la direction des « Publications in Medieval Studies » d'avoir mis les auteurs à même de publier un texte aussi étendu, qui couvre plus de deux cents pages. Renvoyant pour la partie historique et doctrinale à l'ouvrage de Ph. F. S. Moore, déjà analysé dans cette revue, l'introduction critique indique neuf manuscrits, dont sept ont pu être consultés par les éditeurs pour établir le texte. On souhaiterait à cette préface plus de fermeté dans la description des particularités des manuscrits et sur les essais de classification en familles ; de même, le texte latin de la

Bible, souvent divergent de la Vulgate, excepté dans les manuscrits du XIII[e] siècle, sans doute revus après le travail des « Correctores » parisiens, a visiblement embarrassé les éditeurs. La question de la détermination des sources a fait l'objet aussi d'un grand effort des éditeurs, mais sans grands résultats, de leur propre aveu. Cette recherche était rendue spécialement délicate par l'insuffisance critique des textes médiévaux déjà édités. Les formules dubitatives et les hypothèses auxquelles ils recourent montrent leur désarroi. La « Glossa ordinaria » sera toujours un maquis pour les éditeurs aussi longtemps que les travaux d'approche, pour l'histoire de ce texte et ses états successifs, n'ont pas abouti à quelque résultat sérieux. L'explication qui consiste à dire que Migne ici doit être incomplet ne peut satisfaire. Une anomalie, non tirée au clair par les éditeurs, subsiste dans le fait que, des quatre parties annoncées dans le prologue, la dernière ne comprend que deux pages et passe tout de suite à l'explication de quelques versets particuliers («Exode», XXXI, 18, etc., p. 175-212); de même, l'utilisation du travail de Bède est très fréquente pour une grande partie, mais ailleurs elle est absente.

Une table des principales matières vient à la fin. Il eût été utile d'y ajouter aussi une table des principales expressions et des mots, aussi bien pour la connaissance de la langue que pour la terminologie théologique. Ainsi, « Sacramentum » intervient fréquemment dans un sens tout autre que ne lui donnent les traités des « Sententiarum libri » de Pierre de Poitiers. Enfin, puisque l'ouvrage sera surtout utile pour l'histoire de l'enseignement sacré médiéval et de ses idées allégoriques, il eût été bon de fournir au lecteur, pour faciliter les comparaisons et l'étude des modèles et des copistes, la liste des principales explications où entre l'allégorisme ou le symbolisme. La publication doit être accueillie avec reconnaissance, car elle fournit une partie de la documentation d'ensemble appelée à donner un jour la réponse définitive aux problèmes posés.

J. de Ghellinck, S. I.

W. FARRELL, O. P. — *A Companion to the Summa. II : The Pursuit of Happiness (Corresponding to the Summa Theologica I[a] II[ae])*. Londres, Sheed & Ward, 1938, 22 × 15 cm., VIII-460 p. Prix : 10 sh 6.

Ce sont des conférences — qui furent faites devant un public lettré — sur la béatitude. L'auteur, dominicain, a suivi fidèlement saint Thomas : on retrouve dans ces pages la clarté, la logique, la précision, toutes caractéristiques de l'école thomiste. Malgré l'aridité du sujet, aucun des traités n'est ennuyeux ni sec ; et une abondance d'images fort bien choisies et bien adaptées aux auditeurs éclaire cette doctrine assez abstraite (Essence, Means, Tools of Happiness ; Morality, Passion, Virtue and Happiness ; Unhappiness ; Modern Ethical Opinion). Enfin, l'auteur tire de ses exposés des conséquences très pratiques qui feront certainement beaucoup de bien. Pour montrer tout l'intérêt que nous avons pris à la lecture de ce beau livre, nous ajouterions volontiers un souhait pour les éditions postérieures. Il nous semble qu'il n'a pas été assez tenu compte du point de vue historique. On aurait dû, à notre avis, montrer le développement de la doctrine thomiste, en particulier comment saint Thomas, par l'addition du moyen terme « bonitas naturalis », complète la disjonction de saint Augustin : « natura vitiata — gratia ». On sait en effet tous les développements donnés à la doctrine

de la Béatitude par le grand docteur d'Hippone et combien les conséquences qu'il en tirait sont aujourd'hui mitigées (Mausbach, « Die Ethik des h. Augustinus », 2 volumes). Dans deux savantes dissertations, l'une par Meyer (« Die Lehre des h. Thomas de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung ». Vol. IX, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA), l'autre par Rousselot (« Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge ». Ibidem, vol. VI, fasc. 6), ce développement historique est démontré avec grande clarté. Ce point de vue nouveau tourne à l'avantage de saint Thomas et, en étudiant son origine, on comprend que la sévérité des Jansénistes et de beaucoup qui les ont suivis vienne de l'ignorance des corrections faites au XIII[e] siècle.

H. Bruders, S. I.

L. THIRY, O. S. B. — *Speculativum-practicum secundum S. Thomam quo modo se habeant in actu humano.* Coll. Studia Anselmiana, fasc. IX. Rome, Herder, 1939, 24 × 18 cm., 70 p. Prix : 16 lires.

Voulant déterminer, dans son étude sur le caractère scientifique de la philosophie morale, ce qui d'après saint Thomas revient à l'intellect spéculatif et ce qui revient à l'intellect pratique, l'auteur examine d'abord le « spéculatif » et le « pratique » en général (p. 13), puis l'entité psychologique de l'acte humain (p. 50), enfin l'entité morale de cet acte (p. 58). Il conclut que, l'objet pouvant être dans l'ordre formellement spéculatif ou simplement « operabile » ou simplement « speculabile », toute la science morale, non moins que son application à un cas particulier au moyen de la conscience, appartient à l'ordre « non purement spéculatif », c'est-à-dire à l'ordre « analogiquement pratique ». Contenue en soixante pages et consciencieusement menée, cette recherche est d'autant plus utile qu'un certain flottement se remarque chez le grand docteur dans l'emploi des mots « spéculatif » et « pratique » (p. 11). Elle a l'avantage d'écarter ainsi certaines difficultés que peut occasionner l'élasticité du vocabulaire scolastique.

J. de Ghellinck, S. I.

N. KRAUTWIG, O. F. M. — *Die Grundlagen der Busslehre des J. Duns Skotus.* Coll. Bücher Augustinischer und Franziskanischer Geistigkeit, 2. Reihe : *Philosophie und Theologie*, Band 4. Fribourg e. Br., Herder, 1938, 21 × 15 cm., XII- 170 p. Prix : 4,50 Mk.

Très développée, avec quelques pages alourdies de notes touffues à l'excès (par exemple, p. 7-13, 57-62, etc.), mais incontestablement personnelle, originale et profondément poussée, cette étude aura pour effet de bousculer quelques idées regardées comme traditionnelles dans l'appréciation du système pénitentiel de Duns Scot. On pourra en discuter peut-être divers éléments, par exemple à propos du volontarisme, où elle s'inspire de Wittmann ; on pourra regretter qu'elle présente un ensemble moins simple que ne le donneraient à croire certains résumés. Mais ce qu'on ne pourra nier, c'est qu'elle montre chez Scot une construction synthétique, un système ordonné, et ne permet pas de voir unilatéralement dans son enseignement une critique destructive. L'auteur insiste sur ce résultat (p. 166), et il n'a pas tort : c'est un des grands mérites de son livre. Il part de la nature du péché habituel et de la justification, dont l'exposé forme son premier chapitre

(p. 5), puis il examine la pénitence comme acte (p. 37), ensuite comme acte de vertu (p. 56), où intervient une discussion du libre arbitre. Le quatrième chapitre est consacré à l'attrition et à la contrition, leur concept et leur rapport avec la justification (p. 84), le cinquième chapitre (p. 126) à la pénitence comme sacrement, son essence et sa causalité chez les scolastiques préscotiques et chez Duns Scot, avec la préparation du pénitent dans le sacrement. Ces deux chapitres sont évidemment les deux plus importants de tout le livre, mais supposent les précédents. Il faut remarquer en effet le lien intime qui, chez Scot et dans toute l'école, relie la pénitence comme acte de vertu à la pénitence comme sacrement. Les conclusions du livre se résument ainsi : pour Scot, le péché habituel disant essentiellement, par une relation de raison, une volonté de châtier en Dieu et un appel au châtiment, dans l'homme, l'essence de la justification ne peut consister en la simple infusion de la grâce, mais exige un double changement, l'infusion de la grâce et l'expulsion de la culpabilité ; au péché habituel, volonté de châtier en Dieu, correspond dans la pénitence la volition de la peine ; celle-ci pouvant être de quadruple forme, la pénitence aura de son côté quatre définitions, qui ont toutes leur essence dans le déplaisir du péché commis et sont l'acte de diverses vertus ; l'attrition et la contrition sont différenciées non pas selon leurs motifs, mais selon leur information par la grâce, l'« attritus » devient « contritus » ; l'essence du sacrement est dans l'absolution, qui opère «ex opere operato». Nouvelle et hardie, conséquente et systématiquement édifiée, rude et âpre, cette doctrine de Scot est placée fréquemment au milieu de son élaboration historique, ce qui double l'utilité du livre pour quiconque veut juger pleinement des mérites de cette doctrine, de ses points faibles et de ses répercussions sur toutes les autres écoles : c'est un des avantages de cette étude du P. Krautwig, dont on ne pourra se passer, même si l'on n'admet pas chaque partie de sa construction. Pour certaines pages, il aurait gagné à utiliser aussi De San, qui a quelques énoncés personnels sur l'adage médiéval « ex attrito fieri contritus », et surtout dom Lottin pour les idées générales de conscience, libre arbitre, etc., à l'époque préthomiste (cfr p. 58). Il sera intéressant de voir dans quelle mesure la prochaine édition par le P. Balic de l'« Ordinatio Oxoniensis » et de ses diverses retouches apporte des confirmations et des éclaircissements à cet exposé du système pénitentiel de Scot.

J. de Ghellinck, S. I.

PHILOSOPHIE.

F.-X. MAQUART. — *Elementa philosophiae. Tome III, 1 : Metaphysica defensiva seu critica. III, 2 : Metaphysica ostensiva : ontologia ; theologia naturalis.* Paris, Blot, 1938, 23 × 16 cm., 346 et 486 p.

Ces deux volumes complètent le Cours de Philosophie de M. Macquart. Pour ce dernier, la critique fait partie de la métaphysique : « Metaphysica defensiva » ; elle englobe, d'ailleurs, la critique au sens des modernes et la critériologie. Les insuffisances de l'empirisme révèlent l'existence d'une cause subjective de la certitude, c'est-à-dire de l'activité du sujet connaissant. D'autre part, les difficultés et les

contradictions auxquelles se heurtent le subjectivisme kantien et l'idéalisme nous forcent à admettre l'existence d'une cause objective de la certitude. Le terrain étant ainsi déblayé, on étudie la nature de la connaissance en général, la question des universaux, l'évidence des premiers principes, la nature de la vérité, etc. M. Maquart ne simplifie pas outre mesure ses « Elementa ». Par exemple, il ne se contente pas de résumer les systèmes idéalistes classiques (Fichte, Schelling, Hegel) ; il fait une place aux contemporains : Lachelier, Hamelin, Brunschvicg. Il critique aussi la théorie de la connaissance de M. Blondel, du P. Maréchal, de H. Bergson. Le second volume (Metaphysica ostensiva) étudie les problèmes classiques d'ontologie et théodicée. Notons seulement ici que l'auteur est « thomiste » au sens spécial que prend ce mot dans la question du concours divin.

M. Maquart écrit pour des étudiants ; de là un souci de clarté et de distinction, qui, en soi, est excellent, mais qui nous paraît exagéré et rend la lecture de l'ouvrage extrêmement pénible. D'autre part, certaines solutions nous semblent purement verbales ; certaines formules, du fait de l'accoutumance, peuvent paraître évidentes, alors qu'elles posent précisément les vrais problèmes.

A. Grégoire, S. I.

F. ERDEY. — *Critica seu philosophia cognitionis certae.* Coll. Synopsis philosophiae scholasticae VI. Turin, Marietti, 1938, 17 × 12 cm., 352 p., 1 tableau.

L'abbé Erdey continue sa méritoire et précieuse série de manuels. Celui-ci se recommande des mêmes qualités que les précédents : netteté des cadres et des divisions ; brefs et sobres paragraphes, de juste mesure, satisfaisant à l'œil avant même que d'emporter l'assentiment de l'esprit, qui jamais ne vous donnent la décourageante impression que cela va être bien long ; souci de n'omettre aucun problème, aucun aspect, aucune opinion sérieuse, qu'elle soit ancienne ou moderne, oui souci constant d'établir une critique — thomiste sans doute — mais pour des hommes de notre temps, répondant aux problèmes tels qu'ils se posent chez nos contemporains ; avec cela abondance de renseignements, de « realia », sans qu'on puisse dire pourtant qu'il y a surcharge ; une bibliographie copieuse aussi, signalée après chaque article ou chapitre. Et sans doute qu'une part de nos félicitations sont dues à l'éditeur. Car il est rare qu'un manuel soit à ce point commode et agréable : format, caractère d'imprimerie, disposition typographique, index, grand tableau synoptique, inséré à la fin et que l'on déplie comme une carte — tout y contribue.

Une première partie, historique, traite, de façon satisfaisante malgré sa concision, de l'origine et de l'évolution de la critique : notons-y un bon exposé de la critique kantienne, auquel répondra plus loin une appréciation modérée et entendue : la réfutation, il faut le dire, aurait encore à gagner (n. 501). La seconde partie répond au problème de savoir si la critique est science philosophique, et en quel sens. Toutes les questions concernant la position du problème critique, de l'autonomie relative de cette branche (celle-ci à bon droit résolue par l'affirmative), de son rôle, de sa méthode — qui doit être réflexive — se trouvent ici traitées. Dans la troisième, on examine la certitude : sa nature, son rapport à la vérité, son acquisition, ses sources. On se trompe, croyons-nous, à prétendre trouver dans la simple appréhension

un moyen, distinct du jugement, pour acquérir la certitude : une simple appréhension ne se constitue qu'au sein d'un jugement.

Les quatrième et cinquième parties développent la critique proprement dite : celle-là établissant l'existence de la certitude contre le doute universel, celle-ci examinant les critères qui la font reconnaître et justifier. Omettant ici, faute de pouvoir tout dire, quelques critiques secondaires, nous ne pouvons que marquer notre accord avec la quatrième partie. Sur la cinquième nous aurions plus de réserves à faire. C'est ainsi que nous ne pouvons admettre que la véracité des sens externes n'ait pas besoin d'être prouvée, ni que par ailleurs elle ne puisse se prouver. Les thèses concernant l'espace et le temps sont faibles ; elles minimisent les objections kantiennes et se trouvent ainsi dispensées de produire des arguments sérieux. Enfin l'auteur nous montre très bien l'objectivité de l'intelligence dans les analyses et les raisonnements, mais qu'il vienne à parler des « idées » ou principes premiers utilisés par ces analyses et raisonnements, ses preuves nous semblent fragiles, sinon caduques ; il s'agit pourtant là du support dernier de toute la critique ; et la réfutation de Kant, des idéalistes, des subjectivistes, reste, de ce chef, assez inopérante. Il est vrai que l'on déclare les premiers principes eux-mêmes analytiques (n. 536), et cela peut s'entendre ; mais qu'on nous le montre : car il est faux que ce soit d'évidence immédiate. On nous assure encore que, critériologiquement parlant, le principe de contradiction est premier par rapport à celui d'identité ; mais un peu plus loin on nous fournit la raison du contraire : le principe premier, étant exercé avant d'être réflexe, ne peut être que positif. Et pour finir, est-il exact que l'évidence objective, critère suprême, se distingue sans plus du principe premier ? Ne faut-il pas tenir que l'évidence objective se trouve précisément dans l'identité synthétique de l'intelligible et du réel, vécue d'abord et exercée nécessairement, que la réflexion critique fait apparaître ensuite à la conscience claire, en évidence actuelle ? Et cette distinction entre évidence exercée et évidence actuelle ne mettrait-elle pas un terme à la répugnance que l'on éprouve à l'endroit d'une assertion qui est de saint Thomas (Ver. I, 1), à savoir que l'évidence puisse être à la fois signe et effet de la vérité ?

Mais nous sommes bien exigeant pour un manuel synoptique, trop exigeant sans doute... Souhaitons lui, tel qu'il est, une large diffusion et prenons assurance qu'il mettra de la clarté dans bien de jeunes esprits : c'est dire tout le bien que nous en pensons, malgré nos chicanes.

J. Defever, S. I.

C. FABRO. — *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*. Milan, « Vita e Pensiero », 1939, 20 × 14 cm., XII-382 p. Prix : 20 lires.

L'auteur s'est livré à une exploration minutieuse. Aussi, l'ouvrage, intéressant à plus d'un titre, est précieux surtout à la manière d'une anthologie. — Voici le plan. Participation dans l'ordre des prédicats univoques, participation métaphysique à l'« esse ». Usage de cette notion centrale pour résoudre les principaux problèmes de la philosophie et de la théologie. En conclusion, contenu de la notion thomiste de participation et sa primauté sur toute autre notion (acte et puissance, causalité). On notera des vues originales sur l'abstraction (outre l'abstraction formelle et l'abstraction totale, il y a une abstraction méta-

physique intensive) ; sur les différences et la hiérarchie des êtres ; sur le rôle de la participation dans la preuve de la distinction réelle entre essence et existence ; sur le rapport entre « participare » et « attingere ».

Il reste des points d'interrogation, et l'auteur s'en rend compte. Selon lui, la participation platonicienne et le couple aristotélicien d'acte et de puissance sont, dans la synthèse thomiste, des éléments complémentaires, le premier plus fécond, le second plus précis. Mais lorsque l'auteur veut définir la participation, il doit bien être précis. Il lui reste dès lors à choisir entre les notions suivantes : posséder une perfection sans l'avoir totalement, ne pas être une perfection mais l'avoir (c'est-à-dire être composé de perfection et d'imperfection), ressembler imparfaitement à un être totalement parfait, recevoir une perfection (c'est-à-dire dépendre d'un autre)... A moins de chercher une notion nouvelle qui contiendrait virtuellement celles que nous venons d'exprimer. Or, l'auteur a choisi la première interprétation : « Partecipare si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo totale » (p. 329). Mais alors, quel rôle joue la participation dans la preuve de la distinction réelle (p. 249) ? Tout l'argument se ramène à énoncer le principe traditionnel « omne finitum componitur ex potentia et actu » ; la définition proposée ne fournit aucun terme moyen permettant de prouver ce principe. La question de la dépendance causale soulèverait la même difficulté.

Aussi nous souhaitons vivement lire bientôt un nouvel ouvrage du R. P. Fabro.

G. Isaye, S. I.

A. GREGOIRE, S. I. — *Immanence et transcendance. Questions de Théodicée.* Coll. Museum Lessianum, section philosophique, 24. Bruxelles, Edit. Universelle, 1939, 20 × 13 cm., 232 p. Prix : 25 frs.

L'auteur n'eût-il réussi qu'à donner aux solutions traditionnelles du problème de Dieu la solidité qui caractérise tout ce qu'il construit — car c'est bien de l'acier trempé que l'on touche à chaque page —, nous aurions déjà à lui offrir nos félicitations et nos remerciements les plus sincères. Son livre a, de plus, le grand mérite de rencontrer des points de vue, des objections tout actuels. Nous songeons plus spécialement à son « Essai de solution » du principe de causalité (p. 94-130), à sa critique très sagace des preuves dites scientifiques (p. 139). Dans sa réponse aux difficultés, le Père Grégoire se montre toujours pénétrant et compréhensif.

Il est pourtant quelques questions, qui touchent davantage au problème de Dieu dans le concret, auxquelles nous eussions aimé trouver à tout le moins un essai de réponse. Ces questions les voici : Que le problème de Dieu possède cette charpente vigoureuse en laquelle le travail du Père Grégoire ne laisse subsister aucun défaut : c'est une de ses prérogatives traditionnelles. Il reste néanmoins que ce problème est résolu, dans le concret, par la plupart des hommes, de façon beaucoup plus directe. L'artiste élaborera « sa » preuve de l'existence de Dieu, sans abandonner son art qui est sensible. Le primitif a, lui aussi, sur Dieu, son existence, ses attributs, des convictions qu'on aurait tort de vouloir ramener toujours au seul point de vue de la provenance des choses. De leur côté, le géologue, l'astronome, le biologue ou le chimiste ne doivent pas s'abstraire de leurs recherches pour trouver Dieu. Devrons-nous déclarer sans fondement rationnel la certitude

que les uns et les autres, par une voie moins discursive et plus directe, acquièrent de l'existence et de la présence de Dieu ? Le monde sensible, en d'autres termes, n'offre-t-il vraiment qu'un tremplin que l'homme doit lâcher du pied pour retrouver l'Infini ? La preuve de l'existence de Dieu consistera-t-elle toujours essentiellement en un saut en hauteur ? Le monde n'est-il pas au contraire, pour la plupart, le terrain même de la rencontre avec Dieu ? Il n'eût pas été sans intérêt de voir traités dans un livre qui rompt avec les cadres des manuels ordinaires ces aspects plus concrets du problème de Dieu. Car c'est de ce genre de certitudes plus immédiates que la plupart des hommes vivent.

L'auteur réserve, peut-être à une prochaine étude, la réponse à ces questions. Il nous resterait, dans ce cas, à lui souhaiter un succès égal à celui du présent ouvrage, qui doit figurer dans la bibliothèque de tout philosophe sérieux.

F. Taymans, S. I.

H. DE MESMAECKER. — *Tractatus de Actibus humanis. Edit. Quinta.* Malines, Dessain, 1939, 22 × 14 cm., VIII-218 p. Prix : 22,50 frs.

Ce volume fait partie de la nouvelle Theologia Moralis generalis Mechliniensis, dont désormais les divers traités sont édités séparément. Le « De actibus humanis » a donc pu prendre des développements importants qui en font un précieux auxiliaire du ministère sacerdotal.

Outre les questions habituelles, qui y sont très fouillées — au point de rendre parfois le texte un peu touffu —, l'auteur a développé davantage avec érudition les causes qui influent sur la volonté et la liberté. Il les divise en causes actuelles (ignorance, passions, habitude, crainte, violence), causes habituelles (caractère et tempérament, hérédité, âge, sexe, éducation, milieu), causes anormales psychiques (obsession, mélancolie, neurasthénie, hystérie, aboulie, épilepsie), enfin diverses maladies et défauts corporels. De nombreuses notes bibliographiques et citations in extenso dans la langue originale complètent heureusement le texte de cette partie surtout, mais aussi du reste du volume ; elles permettront à l'élève de faire des rapprochements avec les sources de l'auteur.

Certaines questions, laissées ordinairement pour les traités de philosophie : existence de la liberté, norme de la moralité (où le racisme n'est pas oublié), rendent le traité plus complet par lui-même.

L'auteur a cherché à classer heureusement les aspects des actes humains : esse psychologicum, esse morale, imputabilité, esse supernaturale. N'y aurait-il pas un avantage de logique, de clarté et de brièveté à faire rentrer l'imputabilité (3me partie) dans l'exposé des caractères psychologiques de l'acte humain, volonté et liberté (1re partie) dont l'imputabilité est la conséquence ?

En choisissant, comme fait l'auteur, une définition « objective » de la liberté (proposée par l'Angelicum 1938, p. 151 : Dominium voluntatis supra proprium actum erga omne objectum inadaequatum appetitui boni infiniti), de préférence à la définition la plus courante (facultas quae positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere vel non), qui est en effet surtout une description psychologique (conscience qu'a la volonté de son « indépendance » en face de ses choix), ne devra-t-on pas renoncer à dire (comme p. 41, influence de la passion antécédente) que, dans certains cas, le volontaire peut augmenter tandis

que le libre diminue et adopter au contraire le principe : « Omnis defectus libertatis actum imperfecte voluntarium dicit » (Vermeersch, Theol. Moralis, T. I, 1933, n. 46) ? Sans doute, devant le Bien absolu, le volontaire n'est plus « indifférent » puisqu'il n'a pas à choisir. Mais ce caractère « nécessaire » de la volonté « spirituelle » en face du Bien absolu supprime-t-il le « dominium voluntatis » par lequel on veut définir la liberté, et ne serait-on pas amené dès lors à mieux le distinguer qu'on ne le fait généralement du caractère « nécessaire » d'un appétit « matériel » devant son objet ?

R. Carpentier, S. I.

Het Natuurrecht. Verslag van de zesde algemeene vergadering der vereeniging voor thomistische wijsbegeerte. Bijlage van *Studia Catholica.* Nimègue, Dekker en Van de Vegt, 1939, 25 × 17 cm., 86 p.

La Société de philosophie thomiste, une des très nombreuses associations néerlandaises de philosophie, a tenu sa 6e réunion générale dans le courant du mois d'avril 1939. Elle prit comme sujet de ses discussions : le droit naturel. Le présent supplément de la revue de l'Université catholique de Nimègue comprend les quatre conférences faites à cette occasion. Le Prof. Heskes donne un aperçu historique de la philosophie du droit naturel ; le Prof. Duynstee traite du droit naturel et du droit positif néerlandais ; le Prof. Kamphuisen examine la valeur pratique des traités thomistes modernes de droit naturel pour le juriste. La 4e conférence : « Le thomisme devant le problème de la déduction transcendentale des catégories » fut faite par le Prof. Dondeyne sur l'invitation de la Société, qui voulut célébrer ainsi son premier lustre. Disons que nous acceptons volontiers la conclusion de M. Dondeyne, qui voit dans cette déduction la tâche la plus pressante de la métaphysique néo-thomiste. Quant à la valeur des exposés sur le droit naturel, il importe, pour bien la déterminer, de ne pas oublier leur caractère spécial : ce sont des introductions à des discussions ultérieures, brièvement indiquées dans la publication. Voici ce que nous en retenons. La tendance de M. Heskes à stigmatiser toute la philosophie moderne de phénoménalisme nous semble une gageure, à moins qu'on n'accepte sans plus que le passage de l'objet au sujet, effectué par Descartes, est équivalemment l'abandon du noumène pour le phénomène. On peut se demander s'il ne se trouve pas chez M. Duynstee une confusion latente ou du moins une indétermination fâcheuse de terminologie dans l'expression : tendentia naturalis ad bonum « speciei ». Quelle est cette espèce ? Sur quel plan de la réalité se trouve-t-on ? M. Kamphuisen fait dans son exposé un effort louable pour attirer l'attention des philosophes sur la notion d'« Institution » assez récente dans le domaine du droit.

E. Vandenbussche, S. I.

J. de la VAISSIERE, S. I. — *Eléments de psychologie expérimentale. II. Orientations définitives. Psychologies profondes.* Paris, Beauchesne, 1939, 20 × 13 cm., IV-208 p. Prix : 25 frs.

La première partie des « Eléments de psychologie expérimentale » est certainement un des meilleurs manuels d'introduction à la psychologie. Son excellente bibliographie et la clarté de son exposé en font d'ailleurs un précieux instrument de travail pour tout psychologue. La seconde partie, que l'auteur nous présente ici, contient des « orientations définitives » et un aperçu sur deux systèmes des plus représen-

tatifs de la « psychologie profonde ». La remarquable clarté de l'exposé frappera tous ceux qui sont familiarisés avec ces systèmes. On pourra, sur certains points, différer d'avis avec l'auteur ; on n'en admirera pas moins la rigueur logique avec laquelle il pousse à fond sa théorie de l'union formelle des dynamismes et y enchâsse d'autres théories. Ce manuel sera pour tous un guide sûr et fidèle dans le dédale des théories de psychologie profonde.

P. Ellerbeck, S. I.

G. WUNDERLE. — *Zur Psychologie der Stigmatisation.* Paderborn, Schöningh, 1938, 21 × 14 cm., 96 p. Prix : 2,20 Mk.

Dans cette plaquette écrite par un savant catholique et munie de l'Imprimatur (Wurzbourg, 25 avril 1938), on trouve une étude scientifique et une analyse poussée des présupposés historiques et individuels rendant possible la stigmatisation ; les facteurs psychiques que l'on soupçonne entrer en action dans ces cas extraordinaires sont spécialement analysés. Le cas de Konnersreuth n'est pas étudié ex professo, mais l'attitude défiante de l'auteur à son endroit est évidente. Etude sérieuse que son caractère technique et son argumentation drue feront réserver aux spécialistes.

P. H.

E. RIDEAU. — *Philosophie de la physique moderne.* Paris, Editions du Cerf, 1938, 19 × 12 cm., 100 p. Prix : 17 frs.

La physique moderne a bouleversé profondément nos façons de penser habituelles. C'est cette révolution, le mot n'est pas trop fort, que l'auteur expose dans ces pages d'une densité remarquable.

Le processus suivi par la pensée humaine dans sa connaissance du réel par la perception sensible, transposé sur le plan de la science, lui fournit très naturellement le plan de son étude. Une phrase courante qui décrit un fait ou un objet manifeste le contenu d'une «expérience», qu'elle « représente » sous une forme abstraite, par l'intermédiaire de « symboles », à l'intérieur des « cadres de la raison », sous la poussée d'une activité « inventive » de la pensée, qui crée le sens de la phrase et sa « valeur de vérité ». On le voit, c'est tout le programme d'une philosophie de la science ; celle-ci n'est pas élaborée a priori, mais imposée par la réflexion sur les démarches effectives de la pensée scientifique. L'auteur complète son exposé en réintégrant la science dans l'ensemble des activités spirituelles de l'homme : science et philosophie, science et art.

Peut-être, et c'est la seule critique que nous nous permettons, la philosophie est-elle définie d'une manière trop étroite. Ce n'est certes pas un lien logique qui rattache les dernières pages aux développements précédents.

A. Grégoire, S. I.

C. M. PERRY. — *Toward a dimensional Realism.* Norman, University of Oklahoma Press, 1939, 22 × 15 cm., X-182 p. Prix : 2,50 doll.

Cet ouvrage se présente comme une métaphysique en termes de dimensions. Le point de départ de la recherche pourrait être un point quelconque de l'univers : matière, esprit, lumière, énergie, relativité, théorie des quanta. M. Perry choisit l'« événement » à cause de sa simplicité relative, à cause aussi de son importance : le monde est

composé d'événements. Il passe ensuite à l'étude d'autres questions d'un grand intérêt philosophique : Universal and Particular ; Space-Time ; Terms and Relations ; Cause and Effect ; Subject-Object ; Process and Emergence ; The multidimensional Society.

Pour donner une idée de sa méthode, résumons l'analyse qu'il fait de l'« événement ». On peut d'abord résoudre un événement donné en événements plus simples ; cette réduction peut se poursuivre indéfiniment, mais l'événement comme tel demeure inexpliqué. Il faut donc chercher une autre méthode, qui parvienne à déterminer la structure de l'événement. Cette structure se ramène à une identité et un changement. L'élément qui ne change pas dans l'événement n'est pas nécessairement invariable, mais s'il change, ce doit être dans une direction autre que celle suivant laquelle se déroule le changement de l'événement considéré, donc dans une direction indifférente ou faisant un angle droit avec la direction du changement. De plus, le changement tend vers un terme dernier où il serait complètement achevé. Cet achèvement complet est en dehors du changement lui-même ; il ne contient pas le passé comme composante ; il est donc indifférent au passé et au présent, à angle droit avec eux ; c'est le futur pur, « troisième dimension ».

Les analyses de M. Perry ne manquent pas d'intérêt ; la théorie dimensionnelle fournit sans doute une représentation de la réalité ; peut-on la considérer comme une explication ?

A. Grégoire, S. I.

P.-M. PERIER. — *Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique.* Paris, Beauchesne, 1938, 19 × 12 cm., 328 p.

Livre méritoire où un théologien apologiste s'efforce de comprendre et d'exposer les faits et les théories biologiques les plus récentes en rapport avec l'origine de l'homme. Il montre ensuite que les objections et difficultés que certains savants tirent de ces faits contre le dogme catholique ne sont pas valables en droit... encore qu'il faille reconnaître que, souvent, elles furent occasionnées par un exposé déficient de certains dogmes, par des théologiens trop peu avertis des données scientifiques. Sont encore moins solides les difficultés scientifiques terribles, imaginées contre la religion par des esprits à peine frottés de science et dont la formation religieuse, hélas ! est restée au stade primaire.

C'est surtout pour éclairer les non-spécialistes que l'auteur écrit. La documentation scientifique de son livre, encore que de seconde main et quelque peu unilatérale, est toujours prise à bonne source ; cet ouvrage, nous n'en doutons pas, pourra aider à dissiper les nuages qui obscurcissent et inquiètent certains esprits.

P. H.

TH. MOREUX. — *D'où venons-nous ?* Paris, Bonne Presse, 1939, 19 × 12 cm., XIV-208 p., 69 gravures. Prix : 15 frs.

Ceci n'est que la réédition, en un format commode et sans changement appréciable, de l'ouvrage bien connu de M. l'abbé Moreux. Nous regrettons que l'auteur n'ait pas modifié son attitude à l'égard du transformisme.

A. Grégoire, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

D. BARBEDETTE. — *Histoire de la Philosophie.* 8e édition, avec table onomastique. Paris, Berche et Pagis, 1938, 20 × 13 cm., X-662 et 30* p. Prix : 30 frs.

Tout le monde connaît et apprécie l'« Histoire de la philosophie » de M. Barbedette. Dire qu'après seize ans elle en est à sa huitième édition vaut tout un long éloge. Sa clarté, quant au fond et quant à la disposition typographique, l'étendue de son information, la richesse de sa bibliographie, soigneusement tenue à jour d'édition en édition, sa précieuse table onomastique, tout cela a plu au public. Ajoutons à cela la qualité principale : c'est une histoire écrite en complément du cours de philosophie thomiste, et c'est ce qui la rend indispensable à l'enseignement catholique. Le point de vue thomiste a dicté le choix des auteurs auxquels on consacre de plus longs développements ; il commande les exposés et sert de norme aux jugements qui les achèvent. Signalons la longue et attachante étude de S. Augustin, elle témoigne d'une connaissance toute personnelle.

Oserions-nous avouer pourtant que nos louanges ne sont méritées que par une partie de l'ouvrage, celle qui comprend les philosophies ancienne et chrétienne ? et que cet ouvrage eût gagné cent pour cent à se clore sur la Renaissance ? Avec de la bonne volonté l'exposé de la période qui va de Descartes à Kant est passable. Et encore. Présenter Leibniz, par exemple, pour lequel d'ailleurs on laisse percer beaucoup plus de sympathie que pour les autres, en disant : parmi les thèses thomistes, il admet celle-ci et encore celle-ci, mais rejette celle-là, c'est mettre son lecteur dans l'impossibilité de connaître le vrai Leibniz. Nous pensons qu'il faut exposer un auteur du point de vue auquel il s'est mis et selon la logique interne qui lui est propre, quitte à juger ensuite en fonction du thomisme ses principes et présupposés ; c'est là justice et loyauté. Spinoza, dont il est impossible de donner une idée, même grossière, en quatre pages, se trouve tout à fait faussé. Et nous constatons que Descartes, correctement présenté, est apprécié uniquement sur ses défauts, ce qui n'est pas équitable.

Que si l'on jette un coup d'œil sur les pages accordées aux philosophes des périodes suivantes, on acquiert vite la conviction qu'elles sont conçues et rédigées avec préjugé et parti pris, et, presque toutes, manifestement sans contact direct aucun, en ignorance et méconnaissance complètes de leur pensée. Pour ne prendre qu'un exemple, il faut dire en toute franchise que Kant n'a pas été compris du tout, ni exposé avec un minimum de justice. On proclame solennellement qu'il est « faux », « rempli de contradictions », mais on ne le réfute pas. Et que penser du procédé qui consiste à faire connaître « l'homme » que fut Kant par un extrait de la caricature qu'en fit Michelet ? C'est mesquin et, croyons-nous, de très mauvaise pédagogie. Car si l'étudiant, s'avisant que des philosophes de grand renom ne peuvent avoir été aussi stupides que le prétend leur manuel, se met à les lire directement ou à consulter des exposés plus complets et plus sympathiques, il se trouvera désarmé ; à qui pourtant incombait la tâche de fournir des armes efficaces ? Et il en est d'autres que nous voyons traités avec hauteur et incompréhension, Blondel par exemple.

Le thomisme doit avoir le courage de regarder en face tous ses adversaires, tels qu'ils sont, ou mieux, avoir assez d'ouverture pour re-

connaître et accueillir les parts, grandes souvent, de vérité qu'ils possèdent. A surmonter leurs vraies erreurs il s'approfondira lui-même, loin d'y rien perdre. Nous souhaitons que l'édition prochaine nous présente les modernes avec les mêmes compétence et largeur de vue que les médiévaux : et le manuel sera parfait.

J. Defever, S. I.

E. FRANCESCHINI. — *Studi e note di filologia latina medievale.* Coll. Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore, Scienze Filologiche, vol. XXX. Milan, « Vita e Pensiero », 1938, 25 × 17 cm., X-208 p. Prix : 18 lires.

Membre du comité international du « Corpus philosophorum medii aevi » et chargé avec trois collègues de la confection du « Catalogus Codicum Aristotelicorum Latinorum », dont le premier volume va paraître, le distingué professeur de Milan nous communique en six notes et études quelques fruits de ses recherches dans les inédits médiévaux. La plupart des lecteurs de la revue seront surtout intéressés par une version latine d'une vie de la Sainte Vierge (p. 107) et par l'étude sur les florilèges aristotéliciens (p. 141). Due à un moine Epiphane, vers l'an 800-813, cette vie est présentée ici dans la traduction assez littérale de Pascal de Rome, « Pascalis Romanus », dont on ne connaît rien en dehors de son séjour à Byzance, entre 1158 et 1169, et de sa traduction de trois ouvrages grecs. La description des florilèges aristotéliciens contenus dans une douzaine de manuscrits d'Italie, présente, entre autres données intéressantes, quelques détails sur la publication du « Corpus » et surtout sur la confection des listes d'« Auctoritates » ou d'arguments tirés, livre par livre, des œuvres d'Aristote et continuellement utilisés par les scolastiques de la fin du moyen âge. L'ensemble du volume se recommande par les lumières nouvelles qu'il apporte sur la mentalité médiévale, les goûts lettrés qui s'accusent à divers moments, l'influence trop longtemps sous-évaluée des relations intellectuelles avec les byzantins, et les tendances humanistes de quelques centres qui cultivent Sénèque le Tragique (p. 1 et 175) ou Virgile (p. 129) ou Térence (p. 161), soit en Angleterre, soit en Italie ; le XIV^e^ siècle et déjà la fin du XIII^e^ marque un progrès considérable dans la connaissance de Sénèque. C'est à ce sujet que l'auteur consacre la plus grande partie de son livre (p. 1-107, 129, 161 et 175). Objectif, précis, foncièrement intéressé par la culture médiévale qui lui paraît un sujet captivant, mais en garde contre les déviations de l'enthousiasme ou des préjugés, il applique dans son livre les directives d'étude que sa préface énonce avec maîtrise. Page 154, il doit y avoir erreur dans les indications des folios 122-142 et plus bas des folios 134-142, ainsi qu'à la page 109, n. 1, et 127, n. 1 ; page 137, le δαχρι χέων est sans doute écrit fautivement pour δάκρυ χέων, et page 1, le travail du suédois Carlsson méritait mention.

J. de Ghellinck, S. I.

N. JUNK. — *Die Bewegungslehre des Franz Suarez.* Coll. Philosophie und Grenzwissenschaften. VII, 1. Innsbruck, Rauch, 1938, 23 × 15 cm., 72 p. Prix : 2,50 Mk.

Suarez n'a pas écrit ex professo sur la philosophie de la nature. Toutefois sa doctrine, sur ce point, se trouve contenue ou impliquée, plus

ou moins éparse, dans ses ouvrages, pour une grosse part dans ses « Disputationes metaphysicae ». L'objet de la présente étude est de reconstruire cette doctrine. Recherche d'ordre plutôt philologique et historique, bien conduite, sobre, technique, impartiale, elle ne laisse guère entrevoir les idées personnelles de l'auteur.

En voici les conclusions. La physique de Suarez s'apparente avant tout à celle d'Aristote. Pour le docteur espagnol comme pour le Stagirite, comme d'ailleurs pour l'ensemble des scolastiques, la philosophie de la nature se résout tout entière en une doctrine du mouvement, lequel à son tour s'explique par l'hylémorphisme. Mais il y a des écarts importants : la matière est douée d'un être propre, l'ubication est intrinsèque aux corps, la théorie de l'impetus, qualité inhérente au mobile, remplace celle de la finalité du mouvement, sur quoi se greffe une explication nouvelle du temps. Ces écarts se produisent tous sous l'influence des modernes, c'est-à-dire des nominalistes, parfois de Duns Scot. L'inspiration nominaliste toutefois n'aurait fait que rendre Suarez plus prudent que les grands scolastiques. Il s'attache fortement à la tradition, et cherche à justifier ses innovations comme plus conformes aux principes péripatéticiens eux-mêmes. Il prétend seulement ne plus admettre à priori et naïvement que toute pensée couvre du réel : il n'entend nullement, comme les nominalistes conséquents, couper la pensée de ses rapports fondamentaux à l'être. N'empêche, l'auteur le remarque très justement, que tout en se cramponnant à la tradition métaphysique, il penche fortement vers l'empirisme et fonde même son concept de métaphysique sur l'induction.

Bref, la physique de Suarez se situe à la frontière des théories ancienne et moderne. Comparant avec l'étude du Père B. Jansen sur la philosophie des jésuites aux siècles suivants, nous ajouterions volontiers : elle porte en son sein le germe de l'antinomie dont le suarézianisme ultérieur cherchera en vain à s'évader.

J. Defever, S. I.

Malebranche nel terzo centenario della nascita. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Supplemento speciale al vol. XXX. Milan, « Vita e Pensiero », 1938, 26 × 18 cm., XIV-380 p. Prix : 30 lires.

A cause de l'influence profonde exercée par Malebranche sur Rosmini, et en général sur la pensée italienne du XIX^e^ siècle, la revue de philosophie néo-scolastique de l'Université du Sacré-Cœur a tenu à célébrer le troisième centenaire du philosophe oratorien en lui consacrant un numéro supplémentaire. Voici les sujets traités. Le premier article (P. Tavecchio) compare la philosophie de Malebranche avec le bérullisme, sa source principale. Suivent une série d'études sur la doctrine de Malebranche au sujet de la métaphysique, de la causalité, de la cosmologie, des rapports de la raison et de la foi, de la liberté et de la grâce, de la critique. Ce sont encore des comparaisons avec Montaigne, Pascal, Hume, l'illusionisme. Puis encore des études sur la valeur religieuse des « Méditations chrétiennes », sur le platonisme de Malebranche, sur son phénoménisme rationaliste, son influence sur le développement de la pédagogie chrétienne moderne. Pour finir, l'article de A. Lantrua sur Malebranche et la pensée italienne au XIX^e^ siècle. Parmi les auteurs, tous néo-scolastiques italiens, relevons encore les noms de Gr. Ceriani, R. Amerio, C. Giaccon, A. del Noce, Paolo Rotta, M. Casotti, G. Bontadini. Un plan d'ensemble a ordonné ces articles, une idée directrice unifie tout le recueil. Le P. Gemelli dans son intro-

duction en informe le lecteur. Il s'agit de situer Malebranche dans l'évolution de la philosophie. Malebranche est disciple à la fois de Descartes et de saint Augustin. Aussi, malgré, ou plutôt à cause de son ontologisme, réalise-t-il ce type de philosophie que l'école de Milan, depuis les ouvrages d'Olgiati sur Descartes, a convenu d'appeler «phénoménisme rationaliste». Il le réalise en des traits personnels dûs à la rencontre en lui de la méthode cartésienne avec le mysticisme bérullien. Et malgré toutes ses intentions apostoliques, il se trouve porté par un courant qui ne pouvait conduire qu'à Spinoza. Son christocentrisme même, si attachant à bien des égards, dès lors qu'il l'a voulu établir dialectiquement, ne pouvait que renforcer le trait rationaliste, panthéiste en germe.

J. Defever, S. I.

B. JANSEN, S. I. — *Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17/18. Jahrhunderts.* Fulda, Parzeller, 1938, 24 × 16 cm., 96 p.

Héritière et dépositaire de toute la philosophie chrétienne, placée devant des exigences nouvelles — humanisme, souci critique et méthodologique, prestige aveuglant des mathématiques d'une part, séduction croissante des sciences expérimentales d'autre part —, la scolastique des XVII[e] et XVIII[e] siècles s'est trouvée astreinte à une difficile tâche de conciliation. Et les jésuites, devant cette tâche commune, se sont différenciés des autres courants scolastiques, et ont pu constituer leur style propre, grâce à leur plus grande liberté de penser ; n'étant pas comme les autres enchaînés à quelque grande école, thomiste par exemple, ou scotiste, la voie d'un éclectisme bien entendu, nécessaire nous assure-t-on à la réussite de la tâche imposée, leur était ouverte. L'étude qu'on nous présente veut nous laisser juger de ce succès par nous-mêmes. Par des analyses fort complètes et des citations bien choisies, elle nous introduit directement aux textes les plus représentatifs des jésuites philosophes. D'abord ceux des maîtres à tendance nettement conservatrice : relevons entr'autres les noms des pères Hurtado, Arriaga, Oviedo, Lossada, Izquierdo ; ils donnaient bien le ton, comme le prouve une enquête sur les sujets de thèses défendues aux disputes publiques. Puis c'est le petit nombre des progressifs. Un peu comme Leibniz, ils cherchèrent à se frayer un chemin entre la métaphysique ancienne et le positivisme moderne, entre la logique d'Aristote et la mathématique de Descartes, entre le finalisme classique et le mécanisme à la mode. A vrai dire, ils ne sont que deux, les pères J. B. Tolemei et Berthold Hauser. En revanche, ils sont pléiade, les jésuites de science signalée, mais dont la philosophie nominaliste et superficielle, dominée par des préoccupations critiques et moralisantes, témoigne du déclin définitif de la seconde scolastique. Toute cette philosophie est suarézienne ; philosophie qui part des données de fait et remonte de là, par élaboration conceptuelle, aux principes fondamentaux. Et c'est, nous assure-t-on, son grand avantage, ce qui lui a permis de s'adapter, d'être « positive » et « existentielle » : un système déductif et donc, pense-t-on, plus abstrait ne pouvait se prévaloir de ces qualités. Qu'on nous permette d'émettre ici l'avis qu'une élaboration conceptuelle des faits, sans plus, est le procédé le plus abstrait et le moins existentiel qui soit. Et l'auteur ne nous a-t-il pas montré lui-même, dans l'évolution historique que nous venons de résumer d'après lui, l'aboutissement fatal de cette philosophie ? une philoso-

phie nominaliste et empiriste, qui se vide de tout contenu métaphysique, qui se résout en sciences expérimentales.

Quoi qu'il en soit, la brochure du P. Jansen constitue un travail scientifique au premier chef : il nous fournit un accès commode à des matériaux importants et contribue ainsi à l'histoire non seulement de la scolastique, mais encore de toute la période critique, dont le problème fut posé tout autant par la scolastique décadente que par le wolffianisme.

J. Defever, S. I.

M. CAMPO. — *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico. T. I-II.* Coll. Pubblicazioni dell' Università cattolica del S. Cuore, Scienze Filosofiche, vol. XXX. Milan, « Vita e pensiero », 1939, 25 × 16 cm., XX et XII-686 p. Prix : 50 lires les 2 volumes.

Le monde philosophique ne s'occupe guère de Wolff. Son système, édifice à façade grandiose et brillante, et qui parut un moment offrir au monde le code définitif de la sagesse, s'est écroulé dès le lendemain. De nos jours on le méprise comme superficiel, prolixe, pédant. Et de vrai, Wolff n'est pas un génie. Il fut pourtant un philosophe consciencieux, solide, et le reproche d'être superficiel est peut-être le moins mérité. M. Campo, qui s'intéresse avant tout au problème kantien, a compris l'utilité d'une étude fouillée du wolffianisme : car l'esprit de Kant était nourri de conceptions wolffiennes, et, professeur, le grand critique dut à longueur de vie compulser et commenter les manuels de son prédécesseur.

Or donc cette étude, qui a dû être longue et fastidieuse, se trouve récompensée. Car, tout d'abord, un exposé, non générique et abstrait — c'est tout ce que d'habitude on daigne faire pour Wolff — mais concret, détaillé, génétique, révèle, caché sous l'apparente et géométrique tranquilité des traités latins, un long et pénible effort de systématisation. Dès les premières dissertations et les articles dans les « Acta eruditorum », Wolff se trouve saisi par des courants contradictoires, l'« Ars combinatoria » et la voie de l'« expérience » ; il doit trouver l'équilibre entre les éléments souvent fort disparates que lui fournissent ses sources : Leibniz, Tschirnhaus, Locke et les Anglais, les scolastiques. Il y a lente évolution depuis les dissertations juvéniles jusqu'aux grands traités latins ; et l'examen révèle que l'effort laborieux pour surmonter les difficultés internes de la systématisation échoua sur plus d'un point : il fallut recourir à des expédients pour sauver les apparences. On s'aperçoit que l'axe de ce vaste équilibre est le conflit des exigences rationaliste et empiriste, et c'est pour cela même que cet équilibre était instable. Kant, après Wolff, chercha, sur un mode différent, une solution plus satisfaisante au même dilemne.

Et voici le second résultat de cette étude : faire saillir la vraie portée de la critique kantienne. A la lumière du wolffianisme, patiemment examiné et discuté, des pages obscures, ou que l'on croyait superflues dans les grandes critiques, s'éclairent et se justifient. Il apparaît que Kant a critiqué, non la métaphysique ancienne, comme on le répète, mais une métaphysique rationaliste, aprioriste, une métaphysique des possibles, incapable par là même de s'intégrer l'expérience, la métaphysique des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, saturée à la fois de cartésianisme et de scolastique suarézienne. Et ceci est de nature à dissiper beaucoup de malentendus.

Nous ne pouvons songer ici à descendre dans le détail de l'examen

approfondi, de la discussion serrée auxquels M. Campo soumet la philosophie wolffienne. La valeur scientifique de son travail nous fait souhaiter de voir paraître promptement l'ouvrage qu'il promet sur la critique kantienne.

J. Defever, S. I.

G. A. FICHTE. — *La seconda Dottrina della scienza (1801)*. Trad. di Adriano Tilgher. Coll. Pensiero e Civiltà, Biblioteca di Cultura. Testi e Traduzioni, 1. Padoue, Cedam, 1939, 25 × 18 cm., VIII-228 p. Prix : 35 lires.

Voici la première traduction italienne d'une œuvre importante de Fichte, jusqu'ici inconnue pratiquement en Italie ; et cependant, au jugement des meilleurs, cette Deuxième Théorie de la Science est indispensable à la compréhension de l'idéalisme fichtéen. Fichte d'ailleurs ne l'avait-il pas écrite dans le but de dissiper les graves méprises auxquelles la Première « Wissenschaftslehre » avait donné lieu ? On saura gré au traducteur d'avoir, le cas échéant, sacrifié l'élégance à la fidélité. Car une fidélité littérale au texte original est de rigueur dans une œuvre aussi technique, aussi abstraite, et où chaque nuance dans le mot, et souvent dans le néologisme allemand, peut détenir une part considérable du sens. Remercions-le également d'avoir publié en regard le texte allemand. Si de la sorte on a doublé le volume du livre, son rendement utile en est pour le moins décuplé. Et, pour la plus grande commodité de l'usager, les phrases ont été numérotées dans les deux textes, et la publication se termine par une double table des matières, allemande et italienne. Le texte allemand qui servit de base à la traduction est celui de la deuxième édition de Fr. Medicus, vol. IV, 1922.

J. Defever, S. I.

L. VEUTHEY. — *La pensée contemporaine. Problèmes et solutions critiques*. Paris, Aubier, 1938, 19 × 12 cm., VIII-286 p. Prix : 20 frs.

Six problèmes sont étudiés dans ce volume : le problème de la raison, de la logique, de la causalité, de la transcendance, de Dieu et des valeurs. Ce sont là les problèmes éternels de la philosophie, mais l'auteur les envisage d'un point de vue tout à fait moderne : il suit pas à pas les travaux du dernier Congrès international de philosophie (1937). Cette manière de procéder présente des avantages, mais aussi des inconvénients. D'abord, en détachant d'un mémoire quelques phrases pour les soumettre à la critique, on risque de ne pas rendre fidèlemen la pensée de son auteur. De plus, cette préoccupation polémique amène bien des redites. Quant au fond, il nous semble que trop souvent on se borne à opposer doctrine à doctrine, sans prendre suffisamment la peine d'éprouver ses propres positions. De fait, certaines idées de l'auteur nous paraissent sujettes à caution ; d'autres, que nous tenons pour vraies, ne jouissent pas de l'évidence que leur reconnaît l'auteur. Par contre, nous ne pouvons qu'approuver l'insistance que met le R. P. Veuthey à affirmer la nécessité d'un « a priori » dans la connaissance, ainsi que son exposé concernant le désir naturel de la vision de Dieu. Malgré les remarques que nous avons cru devoir formuler, nous recommandons vivement la lecture de ce livre.

A. Grégoire, S. I.

HISTOIRE.

Mélanges Emile Boisacq. Tome II. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. T. VI (1938). Bruxelles, Editions de l'Institut, 1938, 25 × 16 cm., 448 p., 2 planches, 2 cartes.

Nous avons déjà donné connaissance à nos lecteurs du premier tome des « Mélanges Boisacq » (cfr N.R.Th., 1939, p. 117-118). Le second, qui constitue en même temps le tome VI de l'« Annuaire » de l'Institut, est un peu moins volumineux que le premier mais de même allure générale et de même richesse. Signalons parmi les articles relevant de l'histoire des religions, celui de M. A. Puech, « L'épitaphe du médecin Asclépiades » (J. G. Ital. et Sicil. 1424) (p. 199-201), à propos du culte des Muses ; de M. Renard, « Vase étrusque avec inscription » (Musées royaux du Cinquantenaire R 135) (p. 211-217). L'inscription de ce vase en dénote le caractère religieux ; celui de M. Tierney, « A Pythagorean Tabu » (p. 317-321) ; et enfin celui de N. Vulic, « Inscriptions grecques de Macédoine » (p. 343-345), inscriptions des III^e^ et IV^e^ siècles, avec mention de deux divinités: Artémis d'Ephèse et Pasicrate. — L'histoire religieuse chrétienne n'est pas représentée. Mais quelques considérations de linguistique faites sur des textes chrétiens religieux peuvent être notées. Ainsi celle de M. Leroy, « Nugulae byzantinae » (p. 95-109) sur cinq termes rencontrés dans la vie de saint Daniel le Stylite et la vie de saint Philarète, et celle de A. Leroy-Molinghen, « Trois mots slaves dans les Lettres de Théophylacte de Bulgarie » (p. 110-117). Les romanisants liront de leur côté intérêt l'article de M. L. P. Thomas, « Les farcitures latines de la Passion du Christ de Clermont » (p. 303-316). Enfin, l'on trouvera dans la longue contribution de M. P. Wittek, « Le sultan de Rûm » (p. 361-390), mêlés à l'histoire d'une appellation à première vue un peu étrange, de nombreux aperçus sur l'origine et l'extension de l'empire turc. Ch. Martin, S. I.

W. A. OLDFATHER, H. V. CANTER, K. M. ABBOTT. — *Index verborum Ciceronis Epistularum.* Urbana, University of Illinois Press, 1938, 28 × 20 cm., 584 p. Prix : 9 doll.

L'étude de la langue et du vocabulaire de Cicéron intéresse les études théologiques surtout dans ses rapports avec la langue latine des premiers chrétiens (voir N.R.Th., 1939, p. 820-823) et plus tard avec la terminologie philosophique du moyen âge : c'est dire que la partie philosophique de son œuvre, dont Merguet nous a donné le lexique en 1887-1894, offre le plus d'utilité. Néanmoins, la correspondance du grand orateur, traducteur de la philosophie grecque, demeure toujours intéressante. L'index élaboré par M. Oldfather et ses vaillants prédécesseurs et collaborateurs nous présente le résultat de plus de dix années de travail. Comme complément et perfectionnement de l'édition de Purser (Oxford en 1901-1903) prise comme base, il est accompagné d'une importante bibliographie et des additions considérables à la critique du texte, parues depuis une bonne trentaine d'années. A elle seule, cette centaine de pages est extraordinairement précieuse déjà pour les spécialistes. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans le détail des principes techniques exposés jadis par Oldfather. Contentons-nous de louer les mérites de la minutieuse enquête, le soin scrupuleux de l'élaboration, le désintéressement d'une révision presque sans limites, le

caractère judicieux des indications quand il s'agit de textes douteux, de variantes, etc., et le prodige de lisibilité réalisé grâce à la qualité du papier et au choix des divers caractères typographiques, malgré la multiplicité inouïe des indications toutes numériques. Car des raisons d'économie ont forcé les auteurs, comme ils l'avaient déjà fait pour le lexique d'Apulée et d'autres, à se contenter de l'indication des passages, tandis que Merguet fournissait toujours le contexte du mot. Au lieu d'un volume, l'ouvrage en aurait requis cinq ou six sans doute, mais l'utilisation, surtout quand il s'agit de lexicographie, où le contexte fait presque tout, eût été considérablement plus facile et plus rapide. Si l'on songe que chaque colonne contient environ 300 références chiffrées et que l'Index seul occupe près de 500 pages, on arrive à un total de 300.000 références : tâche héroïque pour ceux qui ont fait le dépouillement, puis corrigé, revisé et unifié les résultats de l'enquête. Ainsi, le verbe « sum » occupe 24 colonnes, contre 7 données à « facio », 26 au mot « ego », 23 au mot « qui », 12 au mot « ut », 13 à « in » et 9 à « ad ». Le dossier épistolaire de Cicéron comprenant aussi les lettres de ses correspondants, on aurait été content de voir marquer d'un signe les références venues de ce groupe. Mais l'on ne saurait trop louer la perfection du travail et sa claire présentation.

J. de Ghellinck, S. I.

Anatolian Studies, presented to William Hepburn Buckler, edited by W. M. Calder and Josef Keil. Coll. Publications of the University of Manchester, 265. Manchester, University Press, 1939, 26 × 19 cm., XVIII-382 p. Prix : 25 sh.

L'importance des mémoires, qui suivent de seize ans les « Anatolian Studies » dédiés en 1923 à W. Ramsay, nous est garantie par la valeur de leurs signataires, dont les noms font autorité. Signalons, parmi les belges, ceux de Fr. Cumont et du P. Delehaye, parmi ceux d'autres pays, W. M. Ramsay, un des vétérans des recherches en Asie Mineure bien connu de tous les biblistes, M. Rostovtzeff, le maître incontesté de l'histoire économique et sociale de l'empire romain, Tenney Frank, un spécialiste de Plaute, Ad. Wilhelm, un maître en épigraphie, outre une vingtaine de savants d'Angleterre, de France, d'Allemagne et d'Amérique, ceux-ci attestant par leur collaboration l'essor des études archéologiques et le succès des fouilles entreprises par les Américains dans le proche Orient. Pour les lecteurs de la revue, il sera surtout utile d'être renseignés sur les mémoires intéressant de plus près leurs matières, bien que l'on ne puisse à regret que se contenter d'une simple mention pour de belles études comme celles de Cameron sur le mot θρεπτός dans les inscriptions d'Asie Mineure (p. 27), ou de David Magie sur les rapports de Rome avec les « City-States of Western Asia Minor » (p. 161), ou de Jones sur les cités « liberae » et « immunes » en Orient (p. 103), ou sur Athènes et Kolophon (p. 345), ou sur la politique monétaire et commerciale des Séleucides et des Attalides (p. 277). Remarquons d'ailleurs que tout se tient dans notre connaissance de l'antiquité gréco-romaine, profane ou religieuse : la législation de Théodose et de Justinien sur les θρεπτοί, par exemple, se ressent de l'influence chrétienne.

Comme c'était à prévoir quand on pénètre dans le champ de l'épigraphie, l'histoire des religions trouve de précieuses contributions en ces pages : celles de Fr. Cumont (p. 67-76) ont le grand avantage d'in-

diquer les enrichissements et les rectifications apportées depuis 1899 à notre savoir sur Mithra en Asie Mineure ; les relations avec les doctrines eschatologiques du mazdéisme et les spéculations helléniques stoïciennes s'y éclairent d'une lumière nouvelle par un discours de Dion Chrysostome. Signalons aussi l'étude très consciencieuse et appuyée de faits nouveaux depuis l'ouvrage de Ramsay (1895-97) présentée par W. M. Calder sur « The Eumeneian Formula », fréquente en Phrygie centrale et orientale, πρὸς τὸν ζῶντα θεόν, et sa nature chrétienne ou païenne toujours discutée depuis l'ouvrage de Ramsay. Mentionnons encore une étude de J. Keil sur les cultes à Ephèse (p. 119), avec une explication finale intéressant la propagande chrétienne.

On lira avec profit le mémoire de W. Lamb (p. 129), sur les résultats des récentes découvertes archéologiques en Asie Mineure, facilitées par le gouvernement turc ; ces recherches reculent jusqu'au troisième millénium avant notre ère, c'est-à-dire avant le millénium historiquement révélé par les archives de Bogazköy, nos connaissances et aussi les problèmes concernant les peuples d'Anatolie antérieurs au futur royaume des Hittites, dont ailleurs (p. 9) K. Bittel étudie un signe symbolique. La note sur l'évêque Heortasius d'Appia en Phrygie appellera encore plus d'une étude (p. 63). Le P. Delehaye établit que les « Actes » de saint Timothée ne comportent pas l'interprétation trop hypothétique que donnait H. Usener de leur composition. W. Ramsay revient à l'objet d'une de ses premières études (1899), en retraçant brièvement l'histoire primitive de la province de Galatie (p. 201), de laquelle on peut rapprocher celle de la Cilicie, à fuyante dénomination, par R. Syme (p. 299). Remplis de vues synthétiques ou d'informations de détail, utiles à l'historien du droit, de la culture, des relations sociales et religieuses, tous ces mémoires, et ceux qu'à regret nous ne pouvons analyser dans les limites d'un compte rendu, aident à fixer le cadre où ont grandi les premières communautés chrétiennes, et à établir les contacts qui peuvent avoir influencé leur développement. Consacrés à une région riche en débris du passé, ils constituent un hommage digne de leur destinataire, dont la personne et les écrits ont rendu tant de services aux études archéologiques et surtout épigraphiques dans le proche Orient.

J. de Ghellinck, S. I.

Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern. Herausg. : Theodoor Klauser und Adolf Rücker. Coll. Antike und Christentum, Ergänzungsband, I. Munster, Aschendorff, 1939, 25 × 18 cm., 350 p., 1 portrait, 8 planches. Prix : 16,75 Mk.

De tous les volumes de « Mélanges » parus depuis quelque vingt ans, il en est peu marqués d'autant d'unité. A ce seul signe apparaît déjà la profonde action exercée par le savant professeur de Bonn, et la fécondité de l'impulsion due à son « Antike und Christentum » (voir N.R.Th., 1930, p. 428 ; 1932, p. 665 ; 1934, p. 975 ; 1936, p. 935 ; 1937, p. 1039). La preuve de cette influence réside aussi dans la liste de près de deux cents savants de tous pays, qui ont tenu à s'associer à cette manifestation d'estime et de sympathie. L'on ne peut songer à décrire par le détail les vingt-neuf mémoires publiés dans le recueil, ni même à donner les titres de chacun, ce qui se réduirait à copier la table des matières. Le volume se ferme par la bibliographie du pro-

fesseur jubilaire, où les importantes publications sur « Ichthys » prennent une place prépondérante ; une série choisie de reproductions de mosaïques, de bas-reliefs, de monnaies, etc., sert d'illustration au texte.

Parmi les travaux, signalons-en quelques-uns d'allure plus synthétique : ainsi, un aperçu rétrospectif et d'une critique pondérée, d'Alföldi, résume et apprécie les interprétations de la conversion de Constantin, récemment si souvent discutées : « Hoc signo victor eris » (p. 1) ; dans une étude très complète, Altaner passe en revue ce qu'on peut savoir de la connaissance du grec chez Augustin (p. 19) et série en quelques sections les auteurs qui ont étudié récemment la matière ; il verse lui-même au dossier une trentaine de nouveaux témoignages, mais, par parcimonie de papier, il ne peut les indiquer que par des références ; un mémoire posthume (p. 266) de Styger examine, à la lumière des récentes découvertes, les relations possibles entre les catacombes chrétiennes et les catacombes païennes ; l'apparition du transept dans les anciennes églises basilicales de Rome est discutée par Mgr Kirsch (p. 148), qui en place l'origine à une date relativement tardive. La fresque du Bon Pasteur, découverte dans la chapelle baptismale de Doura Europos, et antérieure à l'an 256, tandis qu'on ne connaissait jusqu'ici que celle du Saint-Jean in Fonte à Naples datant d'un siècle et demi plus tard, est l'occasion pour J. Quasten (p. 220) d'une étude intéressante sur les cérémonies baptismales de l'Orient et de l'Occident et du lien qui unit cette représentation artistique avec le rituel du baptême.

Appuyés sur des recherches philologiques, folkloriques, culturelles, d'autres travaux sont suggestifs pour l'exégèse de quelques textes patristiques, par exemple « Humanitas » chez Lactance, par Bolkestein (p. 62), l'eau courante pour le baptême dans la « Didache » VII, 1-3, par Th. Klauser (p. 157), l'extase par Fr. Pfister (p. 178), l'« Hebdomas » chez Tertullien (p. 276), par Waszink, « Fiunt non nascuntur christiani », par Brekel (p. 54), qui y oppose l'« Anima naturaliter christiana », le mot de Sénèque « Neminem nasci sapientem, sed fieri » et diverses formules grecques, φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται, d'Aristote et d'autres. Un bref mémoire de Dyroff (p. 86), sur le prologue de saint Jean, Héraclite, l'école plotinienne, Amélius et Augustin, est intéressant par les questions qu'il soulève, qu'Eusèbe savait déjà avoir intéressé Amélius (« Praepar. Evang. », I, 19) ; au lieu de Zeller, Benz et Barion, on préférerait voir l'auteur s'inspirer des pages très fouillées du P. Henry dans le « Spicilegium sacrum Lovaniense », XV, 1934. D'autres articles encore et non des moindres seraient à signaler concernant la liturgie, l'archéologie, l'histoire comparée des religions, comme celui de Fr. Cumont sur les vents et les anges, conducteurs des âmes (p. 70), de Wikenhauser sur les apparitions en rêves, très riche nomenclature (p. 320), de Rücker, de A. J. Festugière, de C. Clemen, d'E. Weigand, etc., etc. Contentons-nous d'en détacher deux : d'abord l'ample étude du P. Prümm (p. 192-220) sur ce qui pour Irénée, l'homme de la tradition et de la continuité de l'histoire religieuse, fait la nouveauté du christianisme, et sur la manière dont il l'exprime, entre autres dans sa typologie de l'Ancien Testament et dans sa doctrine de la récapitulation. Moins développée, l'étude de H. Schöne reprend l'exégèse d'un passage bien connu d'Eusèbe (« Hist. eccl. », V, 28, 13-19) que la « Festgabe Geyser » en 1930 (p. 64) avait déjà utilisé pour

l'histoire de la dialectique stoïcienne. Ce qui en fait l'intérêt et la valeur, c'est entre autres l'indication des ψευδάρια, livre perdu d'Euclide, comme source probable d'inspiration des raisonnements théodotiens, et les cinq citations concernant les chrétiens, tirées des écrits du médecin Galien, l'un des hommes les plus cultivés de son époque ; parmi les deux venues par les seuls traducteurs arabes, on remarquera celle sur leur persévérante chasteté qui déconcerte l'écrivain païen. A propos des syllogismes «géométriques», Schöne aurait pu compléter ses investigations par l'examen des expressions mathématiques chez les philosophes anciens (voir « Revue belge de philol. et d'hist. », 1937, p. 540-542) et en reprenant chez saint Epiphane et chez l'auteur de l'Ἀναχεφαλαίωσις, la manière assez curieuse (voir « Revue d'hist. eccl. », 1930, p. 14) dont est caractérisée la dialectique « géométrique » d'Aétios et de ses adeptes. Ce court résumé ne peut donner qu'une faible idée des richesses que présente ce beau livre.

J. de Ghellinck, S. I.

E. HUSSELMAN. — *Kalilah and Dimnah.* Coll. Studies and Documents, X. Londres, Christophers, 1938, 25 × 17 cm., 36 p., 6 planches.

Cet opuscule est consacré à l'étude et à l'édition de trois fragments (chap. 18, 15 et 16) de la légende de Kalilah et Dimnah, conservés, en traduction grecque, dans les sept premiers folios du cod. gr. 397 de la Pierpont Morgan Library à New-York. On peut diviser l'étude en trois parties. Dans la première l'auteur identifie le manuscrit utilisé. Ce manuscrit n'est autre que l'ancien codex A. 33 de Grottaferrata disparu depuis plus d'un siècle mais dont la description générale, conservée dans divers catalogues imprimés ou manuscrits, a permis aujourd'hui de retrouver la trace. Malgré certaines difficultés de détail, on peut considérer cette identification comme établie. La seconde partie est consacrée à l'étude critique et littéraire du texte. L'intérêt principal de cette recension grecque est qu'elle est nettement distincte de la traduction faite vers 1080 par Syméon Seth et antérieure à celle-ci. Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances du texte arabe, de porter un jugement absolument sûr sur les relations entre la version grecque du cod. gr. 397 et l'original arabe. L'auteur a l'impression qu'il s'agit d'une adaptation grecque plutôt qu'une traduction pure et simple. Enfin, la troisième partie est constituée par l'édition du texte. Ecrite d'une façon très simple, et méthodiquement conduite, cette étude se lit avec intérêt et plaisir.

Ch. Martin, S. I.

R. LLOYD. — *The golden Middle Age. A Study of social Life in twelfth century Europe.* Londres, Longmans, Green & C°, 1939, 22 × 15 cm., XII-256 p. Prix : 10/6 sh.

Voici un livre original, intéressant, suggestif, écrit par un « amateur », au sens étymologique du mot nullement péjoratif, qui, sans faire sienne l'idée de Carlyle sur le rôle des héros en histoire, a voulu se représenter le moyen âge à sa période d'éclat, c'est-à-dire au douzième siècle, en prenant pour type dans cette vie complexe de nos ancêtres chrétiens, un des représentants les plus significatifs de l'époque, Jean de Salisbury. Mais il ne se contente pas de ce seul guide et il a raison ; il lui ajoute aussi le sincère Othon de Freising et au besoin le

vaniteux Girauld le Cambrien, parfois potinier et méchante langue. Pourquoi ne pas lui avoir adjoint plus tard le délicieux Salimbene, à ses heures enfant terrible, avec quelques dossiers épistolaires, comme ceux de saint Anselme, de saint Bernard, d'Yves de Chartres et d'Hugues Métel, pour n'en citer que quatre très différents de ton ? Il y aurait eu moyen ainsi de pénétrer de plus près dans les préoccupations de l'âme médiévale et de mieux encore la faire revivre. Un bref chapitre sur l'effort réalisé par le XII[e] siècle (p. 1) et une revue rétrospective sur le mouvement intellectuel depuis Charlemagne jusqu'à Abélard (p. 10) ouvrent le volume ; puis, suivent quatre chapitres sur les écoles et les étudiants (p. 44), les universités et l'esprit européen (p. 115), le milieu social (p. 179), l'Eglise (p. 214). On le voit, l'université et sa préhistoire ont la part du lion.

Comme tout ouvrage de ce genre, le livre du chanoine de Winchester est à conseiller aux médiévistes de profession : il leur sera instructif de voir comment un « amateur » intelligent, observateur, fin lettré, sincère, apporte des vues nouvelles à leur travail de spécialistes et ouvre plus d'une fois des perspectives inattendues. On ne pourra pas le suivre en chaque occasion et, pour les lecteurs insuffisamment initiés, il faut bien le dire, c'est le désavantage du livre à côté de réelles qualités. L'auteur a vu juste en appréciant très haut la valeur du XII[e] siècle dans l'essor de la civilisation européenne ; il a le mérite de bien mettre en relief le mouvement universitaire, principal sujet de ces 250 pages ; il a sagement apprécié les méfaits de la dialectique dans ses exagérations, et pour nombre d'appréciations ou de rapprochements occasionnellement amenés par son sujet, on doit reconnaître le bien fondé de ses observations. Mais par endroits aussi se manifeste l'« amateur », non pas seulement dans ses omissions et dans quelques inexactitudes de détail, comme la valeur de l'enseignement du droit à Paris (p. 82), l'époque de saint Bernard en 1175 (p. 160), le « De sex principiis » attribué à Gilbert (p. 162), les mobiles qui inspirent les chroniqueurs médiévaux (p. 143), etc., pour lesquelles il ne serait pas pertinent de lui chercher chicane. Mais d'autres cas, plus conséquents, sont à relever, comme la sous-évaluation du rôle des abbayes et de leurs écoles (p. 21), l'importance du conflit des « réaux et des nominaux » (p. 73), qui rappelle trop les idées vieillies d'Hauréau et de la première rédaction de Rashdall, quelques généralisations gratuites qui égarent l'appréciation, ou le mélange des témoins de première main et des livres modernes, l'interprétation d'ensemble, qui ne paraît pas justifiée (p. 164, etc.), de tout le conflit doctrinal, du rôle de la foi, de l'attitude de Rome et de la « Curia », depuis Roscelin jusqu'après Pierre Lombard. L'« obscurantisme » revient un peu trop souvent, et l'on ne voit pas apparaître la grande figure d'Anselme de Canterbury qui auréole si brillamment et si chrétiennement les premières années du siècle ; l'auteur, qui a mis de la finesse dans ses observations à la manière de Jean de Salisbury, aurait pu s'inspirer aussi du sympathique Eadmer, biographe d'Anselme.

J. de Ghellinck, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*